

René Guénon

L'ÉSOTÉRISME
DE
DANTE

- 1925 -

+ appendice d'articles

CHAPITRE PREMIER

SENS APPARENT ET SENS CACHÉ

*O voi che avete gl'intelletti sani,
Mirate la dottrina che s'asconde
Sotto il velame delli versi strani !*

Par ces mots¹, Dante indique d'une façon fort explicite qu'il y a dans son œuvre un sens caché, proprement doctrinal, dont le sens extérieur et apparent n'est qu'un voile, et qui doit être recherché par ceux qui sont capables de le pénétrer. Ailleurs, le poète va plus loin encore, puisqu'il déclare que toutes les écritures, et non pas seulement les écritures sacrées, peuvent se comprendre et doivent s'expliquer principalement suivant quatre sens : « si possono intendere e debbonsi sponere massimamente per quattro sensi² ». Il est évident, d'ailleurs, que ces significations diverses ne peuvent en aucun cas se détruire ou s'opposer, mais qu'elles doivent au contraire se compléter et s'harmoniser comme les parties d'un même tout, comme les éléments constitutifs d'une synthèse unique.

Ainsi, que la *Divine Comédie*, dans son ensemble, puisse s'interpréter en plusieurs sens, c'est là une chose qui ne peut faire aucun doute, puisque nous avons à cet égard le témoignage même de son auteur, assurément mieux qualifié que tout autre pour nous renseigner sur ses propres intentions. La difficulté commence seulement lorsqu'il s'agit de déterminer ces différentes significations, surtout les plus élevées ou les plus profondes, et c'est là aussi que commencent naturellement les divergences de vues entre les commentateurs. Ceux-ci s'accordent généralement à reconnaître, sous le sens littéral du récit poétique, un sens philosophique, ou plutôt philosophico-théologique, et aussi un sens politique et social ; mais, avec le sens littéral lui-même, cela ne fait encore que trois, et Dante nous avertit d'en chercher quatre ; quel est donc le quatrième ? Pour nous, ce ne peut être qu'un sens proprement initiatique, métaphysique en son essence, et auquel se rattachent de multiples données qui, sans être toutes d'ordre purement métaphysique, présentent un caractère également ésotérique. C'est précisément en raison de ce caractère que ce sens profond a complètement échappé à la plupart des commentateurs ; et pourtant, si on l'ignore ou si on le méconnaît, les autres sens eux-mêmes ne peuvent être saisis

¹ *Inferno*, IX, 61-63.

² *Convito*, t. II, ch. I^{er}.

que partiellement, parce qu'il est comme leur principe, en lequel se coordonne et s'unifie leur multiplicité.

Ceux mêmes qui ont entrevu ce côté ésotérique de l'œuvre de Dante ont commis bien des méprises quant à sa véritable nature, parce que, le plus souvent, la compréhension réelle de ces choses leur faisait défaut, et parce que leur interprétation fut affectée par des préjugés qu'il leur était impossible d'écarter. C'est ainsi que Rossetti et Aroux, qui furent parmi les premiers à signaler l'existence de cet ésotérisme, crurent pouvoir conclure à l'« hérésie » de Dante, sans se rendre compte que c'était là mêler des considérations se rapportant à des domaines tout à fait différents ; c'est que, s'ils savaient certaines choses, il en est beaucoup d'autres qu'ils ignoraient, et que nous allons essayer d'indiquer, sans avoir aucunement la prétention de donner un exposé complet d'un sujet qui semble vraiment inépuisable.

La question, pour Aroux, s'est posée ainsi : Dante fut-il catholique ou albigeois ? Pour d'autres, elle semble plutôt se poser en ces termes : fut-il chrétien ou païen³ ? Pour notre part, nous ne pensons pas qu'il faille se placer à un tel point de vue, car l'ésotérisme véritable est tout autre chose que la religion extérieure, et, s'il a quelques rapports avec celle-ci, ce ne peut être qu'en tant qu'il trouve dans les formes religieuses un mode d'expression symbolique ; peu importe, d'ailleurs, que ces formes soient celles de telle ou telle religion, puisque ce dont il s'agit est l'unité doctrinale essentielle qui se dissimule derrière leur apparente diversité. C'est pourquoi les anciens initiés participaient indistinctement à tous les cultes extérieurs, suivant les coutumes établies dans les divers pays où ils se trouvaient ; et c'est aussi parce qu'il voyait cette unité fondamentale, et non par l'effet d'un « syncrétisme » superficiel, que Dante a employé indifféremment, selon les cas, un langage emprunté soit au christianisme, soit à l'antiquité gréco-romaine. La métaphysique pure n'est ni païenne ni chrétienne, elle est universelle ; les mystères antiques n'étaient pas du paganisme, mais ils se superposaient à celui-ci⁴ ; et de même, au moyen âge, il y eut des organisations dont le caractère était initiatique et non religieux, mais qui prenaient leur base dans le catholicisme. Si Dante a appartenu à certaines de ces organisations, comme cela nous paraît incontestable, ce n'est donc point une raison pour le déclarer « hérétique » ; ceux qui pensent ainsi se font du moyen âge une idée fausse ou incomplète, ils n'en voient pour ainsi dire que l'extérieur, parce que, pour tout le reste, il n'est plus rien dans le monde moderne qui puisse leur servir de terme de comparaison.

Si tel fut le caractère réel de toutes les organisations initiatiques, il n'y eut que deux cas où l'accusation d'« hérésie » put être portée contre certaines d'entre elles ou contre quelques-uns de leurs membres, et cela pour cacher d'autres griefs beaucoup

³ Cf. Arturo Reghini, *l'Allegoria esoterica di Dante*, dans le *Nuovo Patto*, septembre-novembre 1921, pp. 541-548.

⁴ Nous devons même dire que nous préférierions un autre mot à celui de « paganisme », imposé par un long usage, mais qui ne fut, à l'origine, qu'un terme de mépris appliqué à la religion gréco-romaine lorsque celle-ci, au dernier degré de sa décadence, se trouva réduite à l'état de simple « superstition » populaire.

mieux fondés ou tout au moins plus vrais, mais qui ne pouvaient être formulés ouvertement. Le premier de ces deux cas est celui où certains initiés ont pu se livrer à des divulgations inopportunes, risquant de jeter le trouble dans les esprits non préparés à la connaissance des vérités supérieures, et aussi de provoquer des désordres au point de vue social ; les auteurs de semblables divulgations avaient le tort de créer eux-mêmes une confusion entre les deux ordres ésotérique et exotérique, confusion qui, en somme, justifiait suffisamment le reproche d'« hérésie » ; et ce cas s'est présenté à diverses reprises dans l'Islam⁵, où pourtant les écoles ésotériques ne rencontrent normalement aucune hostilité de la part des autorités religieuses et juridiques qui représentent l'exotérisme. Quant au second cas, c'est celui où la même accusation fut simplement prise comme prétexte par un pouvoir politique pour ruiner des adversaires qu'il estimait d'autant plus redoutables qu'ils étaient plus difficiles à atteindre par des moyens ordinaires ; la destruction de l'Ordre du Temple en est l'exemple le plus célèbre, et cet événement a précisément un rapport direct avec le sujet de la présente étude.

⁵ Nous faisons notamment allusion à l'exemple célèbre d'El-Hallâj, mis à mort à Bagdad en l'an 309 de l'Hégire (921 de l'ère chrétienne), et dont la mémoire est vénérée par ceux-là mêmes qui estiment qu'il fut condamné justement pour ses divulgations imprudentes.

CHAPITRE II

LA « FEDE SANTA »

Au musée de Vienne se trouvent deux médailles dont l'une représente Dante et l'autre le peintre Pierre de Pise ; toutes deux portent au revers les lettres F.S.K.I.P.F.T., qu'Aroux interprète ainsi : *Frater Sacræ Kadosch, Imperialis Principatus, Frater Templarius*. Pour les trois premières lettres, cette interprétation est manifestement incorrecte et ne donne pas un sens intelligible ; nous pensons qu'il faut lire *Fidei Sanctæ Kadosch*. L'association de la *Fede Santa*, dont Dante semble avoir été l'un des chefs, était un Tiers-Ordre de filiation templière, ce qui justifie l'appellation de *Frater Templarius* ; et ses dignitaires portaient le titre de *Kadosch*, mot hébreu qui signifie « saint » ou « consacré », et qui s'est conservé jusqu'à nos jours dans les hauts grades de la Maçonnerie. On voit déjà par là que ce n'est pas sans raison que Dante prend comme guide, pour la fin de son voyage céleste¹, saint Bernard, qui établit la règle de l'Ordre du Temple ; et il semble avoir voulu indiquer ainsi que c'était seulement par le moyen de celui-ci qu'était rendu possible, dans les conditions propres à son époque, l'accès au suprême degré de la hiérarchie spirituelle.

Quant à l'*Imperialis Principatus*, on ne doit peut-être pas, pour l'expliquer, se borner à considérer le rôle politique de Dante, qui montre que les organisations auxquelles il appartenait étaient alors favorables au pouvoir impérial ; il faut remarquer en outre que le « Saint-Empire » a une signification symbolique, et qu'aujourd'hui encore, dans la Maçonnerie écossaise, les membres des Suprêmes Conseils sont qualifiés de dignitaires du Saint-Empire, tandis que le titre de « Prince » entre dans les dénominations d'un assez grand nombre de grades. De plus, les chefs de différentes organisations d'origine rosicrucienne, à partir du XVI^{ème} siècle, ont porté le titre d'*Imperator* ; il y a des raisons de penser que la *Fede Santa*, au temps de Dante, présentait certaines analogies avec ce que fut plus tard la « Fraternité de la Rose-Croix », si même celle-ci n'est pas plus ou moins directement dérivée de celle-là.

Nous allons trouver encore bien d'autres rapprochements du même genre, et Aroux lui-même en a signalé un assez grand nombre ; un des points essentiels qu'il a bien mis en lumière, sans peut-être en tirer toutes les conséquences qu'il comporte,

¹ *Paradiso*, XXXI. – Le mot *contemplante*, par lequel Dante désigne ensuite saint Bernard (*id.*, XXXII, 1), paraît offrir un double sens, à cause de sa parenté avec la désignation même du Temple.

c'est la signification des diverses régions symboliques décrites par Dante, et plus particulièrement celle des « cieux ». Ce que figurent ces régions, en effet, ce sont en réalité autant d'états différents, et les cieux sont proprement des « hiérarchies spirituelles », c'est-à-dire des degrés d'initiation ; il y aurait, sous ce rapport, une concordance intéressante à établir entre la conception de Dante et celle de Swedenborg, sans parler de certaines théories de la Kabbale hébraïque et surtout de l'ésotérisme islamique. Dante lui-même a donné à cet égard une indication qui est digne de remarque : « A vedere quello che per terzo *cielo* s'intende... dico che per *cielo* intendo la scienza e per *cieli* le scienze². » Mais quelles sont au juste ces sciences qu'il faut entendre par la désignation symbolique de « cieux », et faut-il voir là une allusion aux « sept arts libéraux », dont Dante, comme tous ses contemporains, fait si souvent mention par ailleurs ? Ce qui donne à penser qu'il doit en être ainsi, c'est que, suivant Aroux, « les Cathares avaient, dès le XII^e siècle, des signes de reconnaissance, des mots de passe, une doctrine astrologique : ils faisaient leurs initiations à l'équinoxe de printemps ; leur système scientifique était fondé sur la doctrine des correspondances : à la Lune correspondait la Grammaire, à Mercure la Dialectique, à Vénus la Rhétorique, à Mars la Musique, à Jupiter la Géométrie, à Saturne l'Astronomie, au Soleil l'Arithmétique ou la Raison illuminée ». Ainsi, aux sept sphères planétaires, qui sont les sept premiers des neuf cieux de Dante, correspondaient respectivement les sept arts libéraux, précisément les mêmes dont nous voyons aussi les noms figurer sur les sept échelons du montant de gauche de l'*Echelle des Kadosch* (30^{ème} degré de la Maçonnerie écossaise). L'ordre ascendant, dans ce dernier cas, ne diffère du précédent que par l'interversion, d'une part, de la Rhétorique et de la Logique (qui est substituée ici à la Dialectique), et, d'autre part, de la Géométrie et de la Musique, et aussi en ce que la science qui correspond au Soleil, l'Arithmétique, occupe le rang qui revient normalement à cet astre dans l'ordre astrologique des planètes, c'est-à-dire le quatrième, milieu du septénaire, tandis que les *Cathares* la plaçaient au plus haut échelon de leur *Échelle mystique*, comme Dante le fait pour sa correspondante du montant de droite, la Foi (*Emounah*), c'est-à-dire cette mystérieuse *Fede Santa* dont lui-même était *Kadosch*³.

Cependant, une remarque s'impose encore à ce sujet : comment se fait-il que des correspondances de cette sorte, qui en font de véritables degrés initiatiques, aient été attribuées aux arts libéraux, qui étaient enseignés publiquement et officiellement dans toutes les écoles ? Nous pensons qu'il devait y avoir deux façons de les envisager, l'une exotérique et l'autre ésotérique : à toute science profane peut se superposer une autre science qui se rapporte, si l'on veut, au même objet, mais qui le considère sous un point de vue plus profond, et qui est à cette science profane ce que les sens supérieurs des écritures sont à leur sens littéral. On pourrait dire encore que les sciences extérieures fournissent un mode d'expression pour des vérités supérieures, parce qu'elles-mêmes ne sont que le symbole de quelque chose qui est

² *Convito*, t. II, ch. XIV.

³ Sur l'*Echelle mystérieuse des Kadosch*, dont il sera encore question plus loin, voir le *Manuel maçonnique* du F. : Vuillaume, pl. XVI et pp. 213-214. Nous citons cet ouvrage d'après la 2^{ème} édition (1830).

d'un autre ordre, parce que, comme l'a dit Platon, le sensible n'est qu'un reflet de l'intelligible ; les phénomènes de la nature et les événements de l'histoire ont tous une valeur symbolique, en ce qu'ils expriment quelque chose des principes dont ils dépendent, dont ils sont des conséquences plus ou moins éloignées. Ainsi, toute science et tout art peut, par une transposition convenable, prendre une véritable valeur ésotérique ; pourquoi les expressions tirées des arts libéraux n'auraient-elles pas joué, dans les initiations du moyen âge, un rôle comparable à celui que le langage emprunté à l'art des constructeurs joue dans la Maçonnerie spéculative ? Et nous irons plus loin : envisager les choses de cette façon, c'est en somme les ramener à leur principe ; ce point de vue est donc inhérent à leur essence même, et non point surajouté accidentellement ; et, s'il en est ainsi, la tradition qui s'y rapporte ne pourrait-elle remonter à l'origine même des sciences et des arts, tandis que le point de vue exclusivement profane ne serait qu'un point de vue tout moderne, résultant de l'oubli général de cette tradition ? Nous ne pouvons traiter ici cette question avec tous les développements qu'elle comporterait ; mais voyons en quels termes Dante lui-même indique, dans le commentaire qu'il donne de sa première *Canzone*, la façon dont il applique à son œuvre les règles de quelques-uns des arts libéraux : « O uomini, che vedere non potete la sentenza di questa Canzone, non la rifiutate però ; ma ponete mente alla sua bellezza, che è grande, sì per *costruzione*, la quale si pertiene alli *grammatici* ; sì per l'*ordine del sermone*, che si pertiene alli *rettorici* ; sì per lo numero delle sue parti, che si pertiene alli *musici*⁴ ». Dans cette façon d'envisager la musique en relation avec le nombre, donc comme science du rythme dans toutes ses correspondances, ne peut-on reconnaître un écho de la tradition pythagoricienne ? Et n'est-ce pas cette même tradition, précisément, qui permet de comprendre le rôle « solaire » attribué à l'arithmétique, dont elle fait le centre commun de toutes les autres sciences, et aussi les rapports qui unissent celles-ci entre elles, et spécialement la musique avec la géométrie, par la connaissance des proportions dans les formes (qui trouve son application directe dans l'architecture), et avec l'astronomie, par celle de l'harmonie des sphères célestes ? Nous verrons assez, par la suite, quelle importance fondamentale a le symbolisme des nombres dans l'œuvre de Dante ; et, si ce symbolisme n'est pas uniquement pythagoricien, s'il se retrouve dans d'autres doctrines pour la simple raison que la vérité est une, il n'en est pas moins permis de penser que, de Pythagore à Virgile et de Virgile à Dante, la « chaîne de la tradition » ne fut sans doute pas rompue sur la terre d'Italie.

⁴ Voici la traduction de ce texte : « O hommes qui ne pouvez voir le sens de cette *Canzone*, ne la rejetez pourtant pas ; mais faites attention à sa beauté, qui est grande, soit pour la construction, ce qui concerne les *grammairiens* ; soit pour l'ordre du discours, ce qui concerne les *rhétoriciens* ; soit pour le nombre de ses parties, ce qui concerne les *musiciens*. »

CHAPITRE III

RAPPROCHEMENTS

MAÇONNIQUES ET HERMÉTIQUES

Des considérations générales que nous venons d'exposer, il nous faut maintenant revenir à ces singuliers rapprochements qu'a signalés Aroux, et auxquels nous faisons allusion plus haut¹ : « L'*Enfer* représente le *monde profane*, le *Purgatoire* comprend les *épreuves initiatiques*, et le *Ciel* est le séjour des *Parfaits*, chez qui se trouvent réunis et portés à leur zénith l'intelligence et l'amour... La ronde céleste que décrit Dante² commence aux *alti Serafini*, qui sont les *Principi celesti*, et finit aux derniers rangs du Ciel. Or il se trouve que certains dignitaires inférieurs de la Maçonnerie écossaise, qui prétend remonter aux Templiers, et dont Zerbino, le prince écossais, l'amant d'Isabelle de Galice, est la personnification dans l'*Orlando Furioso* de l'Arioste, s'intitulent également princes, *Princes de Mercy* ; que leur assemblée ou chapitre se nomme le *Troisième Ciel* ; qu'ils ont pour symbole un *Palladium*, ou statue de la *Vérité*, revêtue comme Béatrice des trois couleurs *verte, blanche et rouge*³ ; que leur Vénérable (dont le titre est *Prince très excellent*), portant une flèche en main et sur la poitrine un cœur dans un triangle⁴ est une personnification de l'*Amour* ; que le nombre mystérieux de *neuf*, dont « Béatrice est particulièrement aimée », Béatrice « qu'il faut appeler Amour », dit Dante dans la *Vita Nuova*, est aussi affecté à ce Vénérable, entouré de neuf colonnes, de neuf flambeaux à neuf branches et à neuf lumières, âgé enfin de quatre-vingt-un ans, multiple (ou plus exactement carré) de neuf, quand Béatrice est censée mourir dans la quatre-vingt-unième année du siècle⁵. »

Ce grade de *Prince de Mercy*, ou *Écossais Trinitaire*, est le 26^{ème} du Rite Écossais ; voici ce qu'en dit le F. Bouilly, dans son *Explication des douze écussons*

¹ Nous citons le résumé des travaux d'Aroux qui a été donné par Sédir, *Histoire des Rose-Croix*, pp. 16-20 ; 2^{ème} édition, pp. 13-17. Les titres des ouvrages d'Aroux sont : *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste* (publié en 1854 et réédité en 1939), et *La Comédie de Dante, traduite en vers selon la lettre et commentée selon l'esprit, suivie de la Clef du langage symbolique des Fidèles d'Amour* (1856-1857).

² *Paradiso*, VIII.

³ Il est au moins curieux que ces trois mêmes couleurs soient devenues précisément, dans les temps modernes, les couleurs nationales de l'Italie ; on attribue d'ailleurs assez généralement à celles-ci une origine maçonnique, bien qu'il soit assez difficile de savoir d'où l'idée a pu en être tirée directement.

⁴ A ces signes distinctifs, il faut ajouter « une couronne à pointes de flèches en or ».

⁵ Cf. *Light on Masonry*, p. 250, et le *Manuel maçonnique* du F. Vuillaume, pp. 179-182.

qui représentent les emblèmes et les symboles des douze grades philosophiques du Rite Écossais dit Ancien et Accepté (du 19^{ème} au 30^{ème}) : « Ce grade est, selon nous, le plus inextricable de tous ceux qui composent cette savante catégorie ; aussi prend-il le surnom d'Écossais Trinitaire⁶. Tout, en effet, offre dans cette allégorie l'emblème de la Trinité : ce fond à trois couleurs [vert, blanc et rouge], au bas cette figure de la Vérité, partout enfin cet indice du *Grand Œuvre de la Nature* [aux phases duquel font allusion les trois couleurs], des éléments constitutifs des métaux [souffre, mercure et sel]⁷, de leur fusion, de leur séparation [*solve et coagula*], en un mot de la science de la chimie minérale [ou plutôt de l'alchimie], dont *Hermès* fut le fondateur chez les Égyptiens, et qui donna tant de puissance et d'extension à la médecine [spagyrique]⁸. Tant il est vrai que les sciences constitutives du bonheur et de la liberté se succèdent et se classent avec cet ordre admirable qui prouve que le Créateur a fourni aux hommes tout ce qui peut calmer leurs maux et prolonger leur passage sur la terre⁹. C'est principalement dans le nombre *trois*, si bien représenté par les trois angles du *Delta*, dont les Chrétiens ont fait le symbole flamboyant de la Divinité ; c'est, dis-je, dans ce nombre *trois*, qui remonte aux temps les plus reculés¹⁰, que le savant observateur découvre la source primitive de tout ce qui frappe la pensée, enrichit l'imagination, et donne une juste idée de l'égalité sociale... Ne cessons donc point, dignes Chevaliers, de rester Écossais Trinitaires, de maintenir et d'honorer le nombre *trois* comme l'emblème de tout ce qui constitue les devoirs de l'homme, et rappelle à la fois la Trinité chérie de notre Ordre, gravée sur les colonnes de nos Temples : la *Foi*, l'*Espérance* et la *Charité*¹¹ ».

Ce qu'il faut surtout retenir de ce passage, c'est que le grade dont il s'agit, comme presque tous ceux qui se rattachent à la même série, présente une signification nettement hermétique¹² ; et ce qu'il convient de noter tout particulièrement à cet égard, c'est la connexion de l'hermétisme avec les Ordres de chevalerie. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher l'origine historique des hauts grades de l'Écossisme, ni de discuter la théorie si controversée de leur descendance

⁶ Nous devons avouer que nous ne voyons pas le rapport qui peut exister entre la complexité de ce grade et sa dénomination.

⁷ Ce ternaire alchimique est souvent assimilé à celui des éléments constitutifs de l'être humain lui-même : esprit, âme et corps.

⁸ Les mots entre crochets ont été ajoutés par nous pour rendre le texte plus compréhensible.

⁹ On peut voir dans ces derniers mots une allusion discrète à l'« élixir de longue vie » des alchimistes. – Le grade précédent (25^{ème}), celui de *Chevalier du Serpent d'Airain*, était présenté comme « renfermant une partie du premier degré des *Mystères égyptiens*, d'où jaillit l'origine de la *médecine* et le *grand art* de composer les médicaments ».

¹⁰ L'auteur veut sans doute dire : « dont l'emploi symbolique remonte aux temps les plus reculés », car nous ne pouvons supposer qu'il ait prétendu assigner une origine chronologique au nombre trois lui-même.

¹¹ Les trois couleurs du grade sont parfois regardées comme symbolisant respectivement les trois vertus théologales : le blanc représente alors la Foi, le vert l'Espérance, le rouge la Charité (ou l'Amour). – Les insignes de ce grade de *Prince de Mercy* sont : un tablier rouge, au milieu duquel est peint ou brodé un triangle blanc et vert, et un cordon aux trois couleurs de l'Ordre, placé en sautoir, auquel est suspendu pour bijou un triangle équilatéral (ou *Delta*) en or (*Manuel maçonnique* du F. : Vuillaume, p. 181).

¹² Un haut Maçon qui semble plus versé dans cette science toute moderne et profane qu'on nomme « histoire des religions » que dans la véritable connaissance initiatique, le comte Goblet d'Alviella, a cru pouvoir donner de ce grade purement hermétique et chrétien une interprétation bouddhique, sous le prétexte qu'il y a une certaine ressemblance entre le titre de *Prince de Mercy* et celui de *Seigneur de Compassion*.

templière ; mais, qu'il y ait eu filiation réelle et directe ou seulement reconstitution, il n'en est pas moins certain que la plupart de ces grades, et aussi quelques-uns de ceux qu'on trouve dans d'autres rites, apparaissent comme les vestiges d'organisations ayant eu autrefois une existence indépendante¹³, et notamment de ces anciens Ordres de chevalerie dont la fondation est liée à l'histoire des Croisades, c'est-à-dire d'une époque où il n'y eut pas seulement des rapports hostiles, comme le croient ceux qui s'en tiennent aux apparences, mais aussi d'actifs échanges intellectuels entre l'Orient et l'Occident, échanges qui s'opérèrent surtout par le moyen des Ordres en question. Faut-il admettre que c'est à l'Orient que ceux-ci empruntèrent les données hermétiques qu'ils s'assimilèrent, ou ne doit-on pas plutôt penser qu'ils possédèrent dès leur origine un ésotérisme de ce genre, et que c'est leur propre initiation qui les rendit aptes à entrer en relations sur ce terrain avec les Orientaux ? C'est là encore une question que nous ne prétendons pas résoudre, mais la seconde hypothèse, quoique moins souvent envisagée que la première¹⁴, n'a rien d'in vraisemblable pour qui reconnaît l'existence, pendant tout le moyen âge, d'une tradition initiatique proprement occidentale ; et ce qui porterait encore à l'admettre, c'est que des Ordres fondés plus tard, et qui n'eurent jamais de rapports avec l'Orient, furent également pourvus d'un symbolisme hermétique, comme celui de la *Toison d'Or*, dont le nom même est une allusion aussi claire que possible à ce symbolisme. Quoi qu'il en soit, à l'époque de Dante, l'hermétisme existait très certainement dans l'Ordre du Temple, de même que la connaissance de certaines doctrines d'origine plus sûrement arabe, que Dante lui-même paraît n'avoir pas ignorées non plus, et qui lui furent sans doute transmises aussi par cette voie ; nous nous expliquerons plus loin sur ce dernier point.

Cependant, revenons aux concordances maçonniques mentionnées par le commentateur, et dont nous n'avons vu encore qu'une partie, car il y a plusieurs grades de l'Écossisme pour lesquels Aroux croit remarquer une parfaite analogie avec les neuf cieux que Dante parcourt avec Béatrice. Voici les correspondances indiquées pour les sept cieux planétaires : à la Lune correspondent les *profanes* ; à Mercure, le *Chevalier du Soleil* (28^{ème}) ; à Vénus, le *Prince de Mercy* (26^{ème}, vert, blanc et rouge) ; au Soleil, le *Grand Architecte* (12^{ème}) ou le *Noachite* (21^{ème}) ; à Mars, le *Grand Écossais de Saint-André* ou *Patriarche des Croisades* (29^{ème}, rouge avec croix blanche) ; à Jupiter, le *Chevalier de l'Aigle blanc et noir* ou *Kadosch* (30^{ème}) ; à Saturne, l'*Echelle d'or* des mêmes *Kadosch*. À vrai dire, quelques-unes de ces attributions nous semblent douteuses ; ce qui n'est pas admissible, surtout, c'est de faire du premier ciel le séjour des profanes, alors que la place de ceux-ci ne peut être que dans les « ténèbres extérieures » ; et n'avons-nous pas vu précédemment, en effet, que c'est l'Enfer qui représente le monde profane, tandis qu'on ne parvient aux divers cieux, y compris celui de la Lune, qu'après avoir traversé les épreuves initiatiques du Purgatoire ? Nous savons bien, cependant, que la sphère de la Lune a

¹³ C'est ainsi qu'il y a eu effectivement un *Ordre des Trinitaires* ou *Ordre de Mercy*, qui avait pour but, au moins extérieurement, le rachat des prisonniers de guerre.

¹⁴ Certains ont été jusqu'à attribuer au blason, dont les rapports avec le symbolisme hermétique sont assez étroits, une origine exclusivement persane, alors que, en réalité, le blason existait dès l'antiquité chez un grand nombre de peuples, tant occidentaux qu'orientaux, et notamment chez les peuples celtiques.

un rapport spécial avec les Limbes ; mais c'est là un tout autre aspect de son symbolisme, qu'il ne faut pas confondre avec celui sous lequel elle est représentée comme le premier ciel. En effet, la Lune est à la fois *Janua Cæli* et *Janua Inferni*, Diane et Hécate¹⁵ ; les anciens le savaient fort bien, et Dante ne pouvait pas s'y tromper non plus, ni accorder aux profanes un séjour céleste fût-il le plus inférieur de tous.

Ce qui est beaucoup moins discutable, c'est l'identification des figures symboliques vues par Dante : la croix dans le ciel de Mars, l'aigle dans celui de Jupiter, l'échelle dans celui de Saturne. On peut assurément rapprocher cette croix de celle qui, après avoir été le signe distinctif des Ordres de chevalerie, sert encore d'emblème à plusieurs grades maçonniques ; et, si elle est placée dans la sphère de Mars, n'est-ce pas par une allusion au caractère militaire de ces Ordres, leur raison d'être apparente, et au rôle qu'ils jouèrent extérieurement dans les expéditions guerrières des Croisades¹⁶ ? Quant aux deux autres symboles, il est impossible de ne pas y reconnaître ceux du *Kadosch Templier* ; et, en même temps, l'aigle, que l'antiquité classique attribuait déjà à Jupiter comme les Hindous l'attribuent à *Vishnu*¹⁷, fut l'emblème de l'ancien Empire romain (ce que nous rappelle la présence de Trajan dans l'œil de cet aigle), et il est demeuré celui du Saint-Empire. Le ciel de Jupiter est le séjour des « princes sages » et « justes » : « *Diligite justitiam, qui judicatis terram*¹⁸ », correspondance qui, comme toutes celles que donne Dante pour les autres cieux, s'explique entièrement par des raisons astrologiques ; et le nom hébreu de la planète Jupiter est *Tsedek*, qui signifie « juste ». Quant à l'échelle des *Kadosch*, nous en avons déjà parlé : la sphère de Saturne étant située immédiatement au-dessus de celle de Jupiter, on parvient au pied de cette échelle par la Justice (*Tsedakah*), et à son sommet par la Foi (*Emounah*). Ce symbole de l'échelle semble être d'origine chaldéenne et avoir été apporté en Occident avec les mystères de Mithra : il y avait alors sept échelons dont chacun était formé d'un métal différent, suivant la correspondance des métaux avec les planètes ; d'autre part, on sait que, dans le symbolisme biblique, on trouve également l'échelle de Jacob, qui, joignant la terre aux cieux, présente une signification identique¹⁹.

¹⁵ Ces deux aspects correspondent aussi aux deux portes solsticiales ; il y aurait beaucoup à dire sur ce symbolisme, que les anciens Latins avaient résumé dans la figure de *Janus*. – Il y aurait, d'autre part, quelques distinctions à faire entre les Enfers, les Limbes, et les « ténèbres extérieures » dont il est question dans l'Évangile ; mais cela nous entraînerait trop loin, et ne changerait d'ailleurs rien à ce que nous disons ici, où il s'agit seulement de séparer, d'une façon générale, le monde profane de la hiérarchie initiatique.

¹⁶ On peut encore remarquer que le ciel de Mars est représenté comme le séjour des « martyrs de la religion » ; il y a même là sur *Marte* et *martiri*, une sorte de jeu de mots dont on pourrait trouver ailleurs d'autres exemples : c'est ainsi que la colline de Montmartre fut autrefois le *Mont de Mars* avant de devenir le *Mont des Martyrs*. Nous noterons en passant, à ce propos, un autre fait assez étrange : les noms des trois martyrs de Montmartre, *Dionysos*, *Rusticus* et *Éleuthéros*, sont trois noms de Bacchus. De plus, saint Denis, considéré comme le premier évêque de Paris, est communément identifié à saint Denys l'Aréopagite, et, à Athènes, l'Aréopage était aussi le *Mont de Mars*.

¹⁷ Le symbolisme de l'aigle dans les différentes traditions demanderait à lui seul toute une étude spéciale.

¹⁸ *Paradiso*, XVIII, 91-93.

¹⁹ Il n'est pas sans intérêt de noter encore que saint Pierre Damien, avec qui Dante s'entretient dans le ciel de Saturne, figure dans la liste (en grande partie légendaire) des *Imperatores Rosæ-Crucis* donnée dans le *Clypeum Veritatis* d'Irenæus Agnostus (1618).

« Selon Dante, le huitième ciel du Paradis, le ciel étoilé (ou des étoiles fixes) est le *ciel des Rose-Croix* : les *Parfaits* y sont vêtus de blanc ; ils y exposent un symbolisme analogue à celui des *Chevaliers de Heredom*²⁰ ; ils y professent la « doctrine évangélique », celle même de Luther, opposée à la doctrine catholique romaine ». C'est là l'interprétation d'Aroux, qui témoigne de cette confusion, fréquente chez lui, entre les deux domaines de l'ésotérisme et de l'exotérisme : le véritable ésotérisme doit être au delà des oppositions qui s'affirment dans les mouvements extérieurs agitant le monde profane, et, si ces mouvements sont parfois suscités ou dirigés invisiblement par de puissantes organisations initiatiques, on peut dire que celles-ci les dominent sans s'y mêler, de façon à exercer également leur influence sur chacun des partis contraires. Il est vrai que les protestants, et plus particulièrement les Luthériens, se servent habituellement du mot « évangélique » pour désigner leur propre doctrine, et, d'autre part, on sait que le sceau de Luther portait une croix au centre d'une rose ; on sait aussi que l'organisation rosicrucienne qui manifesta publiquement son existence en 1604 (celle avec laquelle Descartes chercha vainement à se mettre en rapport) se déclarait nettement « antipapiste ». Mais nous devons dire que cette Rose-Croix du commencement du XVII^e siècle était déjà très extérieure, et fort éloignée de la véritable Rose-Croix originelle, laquelle ne constitua jamais une société au sens propre de ce mot ; et, quant à Luther, il semble n'avoir été qu'une sorte d'agent subalterne, sans doute même assez peu conscient du rôle qu'il avait à jouer ; ces divers points, d'ailleurs, n'ont jamais été complètement élucidés.

Quoi qu'il en soit, les vêtements blancs des *Élus* ou des *Parfaits*, tout en rappelant évidemment certains textes apocalyptiques²¹, nous paraissent être surtout une allusion au costume des Templiers ; et il est, à cet égard, un passage particulièrement significatif²² :

*Qual'è colui che tace e dicer vuole,
Mi trasse Beatrice, e disse : mira
Quanto è il convento delle bianche stole !*

Cette interprétation, du reste, permet de donner un sens très précis à l'expression de « milice sainte » que nous trouvons un peu plus loin, dans des vers qui semblent même exprimer discrètement la transformation du Templarisme, après son apparente destruction, pour donner naissance au Rosicrucianisme²³ :

²⁰ L'Ordre de Heredom de Kilwinning est le Grand Chapitre des hauts grades rattaché à la Grande Loge Royale d'Edimbourg, et fondé, selon la tradition, par le roi Robert Bruce (Thory, *Acta Latomorum*, t. I^{er}, p. 317). Le mot anglais Heredom (ou heirdom) signifie « héritage » (des Templiers) ; cependant, certains font venir cette désignation de l'hébreu *Harodim*, titre donné à ceux qui dirigeaient les ouvriers employés à la construction du Temple de Salomon (cf. notre article sur ce sujet dans les *Études traditionnelles*, n° de mars 1948).

²¹ *Apocalypse*, VII, 13-14.

²² *Paradiso*, XXX, 127-129. — On remarquera, à propos de ce passage, que le mot « convent » est demeuré en usage dans la Maçonnerie pour désigner ses grandes assemblées.

²³ *Paradiso*, XXXI, 1-3. — Le dernier vers peut se rapporter au symbolisme de la croix rouge des Templiers.

*In forma dunque di candida rosa
Mi si mostrava la milizia santa
Che nel suo sangue Cristo fece sposa.*

D'autre part, pour faire mieux comprendre quel est le symbolisme dont il s'agit dans la dernière citation que nous avons faite d'après Aroux, voici la description de la *Jérusalem Céleste*, telle qu'elle est figurée dans le *Chapitre des Souverains Princes Rose-Croix, de l'Ordre de Heredom de Kilwinning* ou *Ordre Royal d'Écosse*, appelés aussi *Chevaliers de l'Aigle et du Pélican* : « Dans le fond (de la dernière chambre) est un tableau où l'on voit une montagne d'où découle une rivière, au bord de laquelle croît un arbre portant douze sortes de fruits. Sur le sommet de la montagne est un socle composé de douze pierres précieuses en douze assises. Au-dessus de ce socle est un carré en or, sur chacune des faces duquel sont trois anges avec les noms de chacune des douze tribus d'Israël. Dans ce carré est une croix, sur le centre de laquelle est couché un agneau²⁴. » C'est donc le symbolisme apocalyptique que nous retrouvons ici, et la suite montrera à quel point les conceptions cycliques auxquelles il se rapporte sont intimement liées au plan même de l'œuvre de Dante.

« Dans les chants XXIV et XXV du *Paradis*, on retrouve le triple baiser du *Prince Rose-Croix*, le pélican, les tuniques blanches, les mêmes que celles des vieillards de l'*Apocalypse*, les bâtons de cire à cacheter, les trois vertus théologiques des Chapitres maçonniques (Foi, Espérance et Charité)²⁵ ; car la fleur symbolique des Rose-Croix (la *Rosa candida* des chants XXX et XXXI) a été adoptée par l'Église de Rome comme la figure de la Mère du Sauveur (*Rosa mystica* des litanies), et par celle de Toulouse (les Albigeois) comme le type mystérieux de l'assemblée générale des *Fidèles d'Amour*. Ces métaphores étaient déjà employées par les *Pauliciens*, prédécesseurs des *Cathares* aux X^e et XI^e siècles ».

Nous avons cru utile de reproduire tous ces rapprochements, qui sont intéressants, et qu'on pourrait sans doute multiplier encore sans grande difficulté ; mais, cependant, il ne faudrait pas, sauf probablement dans le cas du Templarisme et du Rosicrucianisme originel, prétendre en tirer des conclusions trop rigoureuses en ce qui concerne une filiation directe des différentes formes initiatiques entre lesquelles on constate ainsi une certaine communauté de symboles. En effet, non seulement le fond des doctrines est toujours et partout le même, mais encore, ce qui peut sembler plus étonnant à première vue, les modes d'expression eux-mêmes présentent souvent une similitude frappante, et cela pour des traditions qui sont trop éloignées dans le temps ou dans l'espace pour qu'on puisse admettre une influence immédiate des unes

²⁴ *Manuel maçonnique* du F. : Vuillaume, pp. 143-144. – Cf. *Apocalypse*, XXI.

²⁵ Dans les Chapitres de Rose-Croix (18^{ème} degré écossais), les noms des trois vertus théologiques sont associés respectivement aux trois termes de la devise « Liberté, Égalité, Fraternité » ; on pourrait aussi les rapprocher de ce qu'on appelle « les trois principaux piliers du Temple » dans les grades symboliques « Sagesse, Force, Beauté. » – À ces trois mêmes vertus, Dante fait correspondre saint Pierre, saint Jacques et saint Jean, les trois apôtres qui assistèrent à la Transfiguration.

sur les autres ; sans doute faudrait-il en pareil cas, pour découvrir un rattachement effectif, remonter beaucoup plus loin que l'histoire ne nous permet de le faire.

D'un autre côté, des commentateurs tels que Rossetti et Aroux, en étudiant le symbolisme de l'œuvre de Dante comme ils l'ont fait, s'en sont tenus à un aspect que nous pouvons qualifier d'extérieur ; nous voulons dire qu'ils se sont arrêtés à ce que nous appellerions volontiers son côté rituel, c'est-à-dire à des formes qui, pour ceux qui sont incapables d'aller plus loin, cachent le sens profond plutôt qu'elles ne l'expriment. Et, comme on l'a dit très justement, « il est naturel qu'il en soit ainsi, parce que, pour pouvoir saisir et comprendre les allusions et les références conventionnelles ou allégoriques, il faut connaître l'objet de l'allusion ou de l'allégorie ; et, dans le cas présent, il faut connaître les expériences mystiques par lesquelles la véritable initiation fait passer le myste et l'épopte. Pour qui a quelque expérience de ce genre, il n'y a aucun doute à avoir sur l'existence, dans la *Divine Comédie* et dans l'*Énéide*, d'une allégorie métaphysico-ésotérique, qui voile et expose en même temps les phases successives par lesquelles passe la conscience de l'initié pour atteindre l'immortalité²⁶ ».

²⁶ Arturo Reghini, *art. cit.*, pp. 545-546.

CHAPITRE IV

DANTE ET LE ROSICRUCIANISME

Le même reproche d'insuffisance que nous avons formulé à l'égard de Rossetti et d'Aroux peut être adressé aussi à Éliphas Lévi, qui, tout en affirmant un rapport avec les mystères antiques, a vu surtout une application politique, ou politico-religieuse, n'ayant à nos yeux qu'une importance secondaire, et qui a toujours le tort de supposer que les organisations proprement initiatiques sont directement engagées dans les luttes extérieures. Voici, en effet, ce que dit cet auteur dans son *Histoire de la Magie* : « On a multiplié les commentaires et les études sur l'œuvre de Dante, et personne, que nous sachions, n'en a signalé le véritable caractère. L'œuvre du grand Gibelin est une déclaration de guerre à la Papauté par la révélation hardie des mystères. L'épopée de Dante est johannite¹ et gnostique ; c'est une application hardie des figures et des nombres de la Kabbale aux dogmes chrétiens, et une négation secrète de tout ce qu'il y a d'absolu dans ces dogmes. Son voyage à travers les mondes surnaturels s'accomplit comme l'initiation aux mystères d'Éleusis et de Thèbes. C'est Virgile qui le conduit et le protège dans les cercles du nouveau Tartare, comme si Virgile, le tendre et mélancolique prophète des destinées du fils de Pollion, était aux yeux du poète florentin le père illégitime, mais véritable, de l'épopée chrétienne. Grâce au génie païen de Virgile, Dante échappe à ce gouffre sur la porte duquel il avait lu une sentence de désespoir ; il y échappe *en mettant sa tête à la place de ses pieds et ses pieds à la place de sa tête*, c'est-à-dire en prenant le contre-pied du dogme, et alors il remonte à la lumière en se servant du démon lui-même comme d'une échelle monstrueuse ; il échappe à l'épouvante à force d'épouvante, à l'horrible à force d'horreur. L'Enfer, semble-t-il, n'est une impasse que pour ceux qui ne savent pas se retourner ; il prend le diable à rebrousse-poil, s'il m'est permis d'employer ici cette expression familière, et s'émancipe par son audace. C'est déjà le protestantisme dépassé, et le poète des ennemis de Rome a déjà deviné Faust montant au Ciel sur la tête de Méphistophélès vaincu. »²

¹ Saint Jean est souvent considéré comme le chef de l'Église *intérieure*, et, suivant certaines conceptions dont nous trouvons ici un indice, on veut à ce titre l'opposer à saint Pierre, chef de l'Église *extérieure* ; la vérité est plutôt que leur autorité ne s'applique pas au même domaine.

² Ce passage d'Éliphas Lévi a été, comme beaucoup d'autres (tirés surtout du *Dogme et Rituel de la Haute Magie*), reproduit textuellement, sans indication de provenance, par Albert Pike dans ses *Morals and Dogma of Freemasonry*, p. 822 ; du reste, le titre même de cet ouvrage est visiblement imité de celui d'Éliphas Lévi.

En réalité, la volonté de « révéler les mystères » à supposer que la chose soit possible (et elle ne l'est pas, parce qu'il n'est de véritable mystère que l'inexprimable), et le parti pris de « prendre le contrepied du dogme », ou de renverser consciemment le sens et la valeur des symboles, ne seraient pas les marques d'une très haute initiation. Heureusement, nous ne voyons, pour notre part, rien de tel chez Dante, dont l'ésotérisme s'enveloppe au contraire d'un voile assez difficilement pénétrable, en même temps qu'il s'appuie sur des bases strictement traditionnelles ; faire de lui un précurseur du protestantisme, et peut-être aussi de la Révolution, simplement parce qu'il fut un adversaire de la Papauté sur le terrain *politique*, c'est méconnaître entièrement sa pensée et ne rien comprendre à l'esprit de son époque.

Il y a encore autre chose qui nous paraît difficilement soutenable : c'est l'opinion qui consiste à voir en Dante un « kabbaliste » au sens propre de ce mot ; et ici nous sommes d'autant plus porté à nous méfier que nous ne savons que trop combien certains de nos contemporains s'illusionnent facilement à ce sujet, croyant trouver de la Kabbale partout où il y a une forme quelconque d'ésotérisme. N'avons-nous pas vu un écrivain maçonnique affirmer gravement que *Kabbale* et *Chevalerie* sont une seule et même chose, et, en dépit des plus élémentaires notions linguistiques, que les deux mots eux-mêmes ont une origine commune³ ? En présence de telles invraisemblances, on comprendra la nécessité de se montrer circonspect, et de ne pas se contenter de quelques vagues rapprochements pour faire de tel ou tel personnage un kabbaliste ; or la Kabbale est essentiellement la tradition hébraïque⁴, et nous n'avons aucune preuve qu'une influence juive se soit exercée directement sur Dante⁵. Ce qui a donné naissance à une telle opinion, c'est uniquement l'emploi qu'il fait de la science des nombres ; mais, si cette science existe effectivement dans la Kabbale hébraïque et y tient une place des plus importantes, elle se trouve aussi bien ailleurs ; ira-t-on donc prétendre également, sous le même prétexte, que Pythagore était un kabbaliste⁶ ? Comme nous l'avons déjà dit, c'est bien plutôt au Pythagorisme qu'à la Kabbale que, sous ce rapport, on pourrait rattacher Dante, qui, très probablement, connut surtout du Judaïsme ce que le Christianisme en a conservé dans sa propre doctrine.

« Remarquons aussi, continue Éliphas Lévi, que l'Enfer de Dante n'est qu'un *Purgatoire négatif*. Expliquons-nous : son Purgatoire semble s'être formé dans son Enfer comme dans un moule, c'est le couvercle et comme le bouchon du gouffre, et l'on comprend que le Titan florentin, en escaladant le Paradis, voudrait jeter d'un coup de pied le Purgatoire dans l'Enfer. » Cela est vrai en un sens, puisque le mont

³ Ch.-M. Limousin. *La Kabbale littéraire occidentale*.

⁴ Le mot lui-même signifie « tradition » en hébreu, et, si l'on n'écrit pas en cette langue, il n'y a aucune raison de l'employer pour désigner toute tradition indistinctement.

⁵ Il faut dire cependant que, d'après des témoignages contemporains, Dante entretenait des relations suivies avec un Juif fort instruit, et poète lui-même, Immanuel ben Salomon ben Jekuthiel (1270-1330) ; mais il n'en est pas moins vrai que nous ne voyons aucune trace d'éléments spécifiquement judaïques dans la *Divine Comédie*, tandis qu'Immanuel s'inspira de celle-ci pour une de ses œuvres, en dépit de l'opinion contraire d'Israël Zangwill, que la comparaison des dates rend tout à fait insoutenable.

⁶ Cette opinion a été effectivement émise par Reuchlin.

du Purgatoire s'est formé, sur l'hémisphère austral, des matériaux rejetés du sein de la terre lorsque le gouffre a été creusé par la chute de Lucifer ; mais pourtant l'Enfer a neuf cercles, qui sont comme un reflet inversé des neuf cieux, tandis que le Purgatoire n'a que sept divisions ; la symétrie n'est donc pas exacte sous tous les rapports.

« Son Ciel se compose d'une série de cercles kabbalistiques divisés par une croix comme le pantacle d'Ezéchiel ; au centre de cette croix fleurit une rose, et nous voyons apparaître pour la première fois, exposé publiquement et presque catégoriquement expliqué, le symbole des Rose-Croix. » D'ailleurs vers la même époque, ce même symbole apparaissait aussi, quoique peut-être d'une façon un peu moins claire, dans une autre œuvre poétique célèbre : le *Roman de la Rose*. Éliphas Lévi pense que « le *Roman de la Rose* et la *Divine Comédie* sont les deux formes opposées (il serait plus juste de dire complémentaires) d'une même œuvre : l'initiation à l'indépendance de l'esprit, la satire de toutes les institutions contemporaines et la formule allégorique des grands secrets de la Société des Rose-Croix », laquelle, à vrai dire, ne portait pas encore ce nom, et de plus, nous le répétons, ne fut jamais (sauf en quelques branches tardives et plus ou moins déviées) une « société » constituée avec toutes les formes extérieures qu'implique ce mot. D'autre part, l'« indépendance de l'esprit » ou, pour mieux dire, l'indépendance intellectuelle n'était pas, au moyen âge, une chose si exceptionnelle que les modernes se l'imaginent d'ordinaire, et les moines eux-mêmes ne se privaient pas d'une critique fort libre, dont on peut retrouver les manifestations jusque dans les sculptures des cathédrales ; tout cela n'a rien de proprement ésotérique, et il y a, dans les œuvres dont il s'agit, quelque chose de beaucoup plus profond.

« Ces importantes manifestations de l'occultisme, dit encore Éliphas Lévi, coïncident avec l'époque de la chute des Templiers, puisque Jean de Meung ou Clopinel, contemporain de la vieillesse de Dante, florissait pendant ses plus belles années à la cour de Philippe le Bel. C'est un livre profond sous une forme légère⁷, c'est une révélation aussi savante que celle d'Apulée des mystères de l'occultisme. La rose de Flamel, celle de Jean de Meung et celle de Dante sont nées sur le même rosier⁸. »

Sur ces dernières lignes, nous ne ferons qu'une réserve : c'est que le mot « occultisme », qui a été inventé par Éliphas Lévi lui-même, convient fort peu pour désigner ce qui exista antérieurement à lui, surtout si l'on songe à ce qu'est devenu l'occultisme contemporain, qui, tout en se donnant pour une restauration de l'ésotérisme, n'est arrivé qu'à en être une grossière contrefaçon, parce que ses

⁷ On peut dire la même chose, au XVI^e siècle, des œuvres de Rabelais, qui renferment aussi une signification ésotérique qu'il pourrait être intéressant d'étudier de près.

⁸ Éliphas Lévi, *Histoire de la Magie*, 1860, pp. 359-360. — Il importe de remarquer aussi à ce propos qu'il existe une sorte d'adaptation italienne du *Roman de la Rose*, intitulée *Il Fiore*, dont l'auteur, « Ser Durante Fiorentino », semble bien n'être autre que Dante lui-même ; le véritable nom de celui-ci était en effet Durante, dont Dante n'est qu'une forme abrégée.

dirigeants ne furent jamais en possession des véritables principes ni d'aucune initiation sérieuse. Éliphas Lévi serait sans doute le premier à désavouer ses prétendus successeurs, auxquels il était certainement bien supérieur intellectuellement, tout en étant loin d'être réellement aussi profond qu'il veut le paraître, et en ayant le tort d'envisager toutes choses à travers la mentalité d'un révolutionnaire de 1848. Si nous nous sommes un peu attardé à discuter son opinion, c'est que nous savons combien son influence a été grande, même sur ceux qui ne l'ont guère compris, et que nous pensons qu'il est bon de fixer les limites dans lesquelles sa compétence peut être reconnue : son principal défaut, qui est celui de son temps, est de mettre les préoccupations sociales au premier plan et de les mêler à tout indistinctement ; à l'époque de Dante, on savait sûrement mieux situer chaque chose à la place qui doit lui revenir normalement dans la hiérarchie universelle.

Ce qui offre un intérêt tout particulier pour l'histoire des doctrines ésotériques, c'est la constatation que plusieurs manifestations importantes de ces doctrines coïncident, à quelques années près, avec la destruction de l'Ordre du Temple ; il y a une relation incontestable, bien qu'assez difficile à déterminer avec précision, entre ces divers événements. Dans les premières années du XIV^e siècle, et sans doute déjà au cours du siècle précédent, il y avait donc, tant en France qu'en Italie, une tradition secrète (« occulte » si l'on veut, mais non pas « occultiste »), celle-là même qui devait porter plus tard le nom de tradition rosicrucienne. La dénomination de *Fraternitas Rosæ-Crucis* apparaît pour la première fois en 1374, ou même, suivant quelques-uns (notamment Michel Maier), en 1413 ; et la légende de *Christian Rosenkreuz*, le fondateur supposé dont le nom et la vie sont purement symboliques, ne fut peut-être entièrement constituée qu'au XVI^e siècle ; mais, nous venons de voir que le symbole même de la Rose-Croix est certainement bien antérieur.

Cette doctrine ésotérique, quelle que soit la désignation particulière qu'on voudra lui donner jusqu'à l'apparition du Rosicrucianisme proprement dit (si toutefois on trouve nécessaire de lui en donner une), présentait des caractères qui permettent de la faire rentrer dans ce qu'on appelle assez généralement l'hermétisme. L'histoire de cette tradition hermétique est intimement liée à celle des Ordres de chevalerie ; et, à l'époque dont nous nous occupons, elle était conservée par des organisations initiatiques comme celle de la *Fede Santa* et des *Fidèles d'Amour*, et aussi cette *Massenie du Saint Graal* dont l'historien Henri Martin parle en ces termes⁹, précisément à propos des romans de chevalerie, qui sont encore une des grandes manifestations littéraires de l'ésotérisme au moyen âge : « Dans le *Tituel*, la légende du Graal atteint sa dernière et splendide transfiguration, sous l'influence d'idées que Wolfram¹⁰ semblerait avoir puisées en France, et particulièrement chez les Templiers du midi de la France. Ce n'est plus dans l'île de Bretagne, mais en Gaule, sur les confins de l'Espagne, que le *Graal* est conservé. Un héros appelé

⁹ *Histoire de France*, t. III, pp. 398-399.

¹⁰ Le Templier souabe Wolfram d'Eschenbach. auteur de *Parceval*, et imitateur du bénédictin satirique Guyot de Provins, qu'il désigne d'ailleurs sous le nom singulièrement déformé de « Kyot de Provence ».

Titirel fonde un temple pour y déposer le saint *Vaissel*, et c'est le prophète Merlin qui dirige cette construction mystérieuse, initié qu'il a été par Joseph d'Armathie en personne au plan du Temple par excellence, du Temple de Salomon¹¹. La *Chevalerie du Graal* devient ici la *Massenie*, c'est-à-dire une Franc-Maçonnerie ascétique, dont les membres se nomment les *Templistes*, et l'on peut saisir ici l'intention de relier à un centre commun, figuré par ce Temple idéal, l'*Ordre des Templiers* et les nombreuses *confréries de constructeurs* qui renouvellent alors l'architecture du moyen âge. On entrevoit là bien des ouvertures sur ce qu'on pourrait nommer l'histoire souterraine de ces temps, beaucoup plus complexes qu'on ne le croit généralement... Ce qui est bien curieux et ce dont on ne peut guère douter, c'est que la Franc-Maçonnerie moderne remonte d'échelon en échelon jusqu'à la *Massenie du Saint Graal*¹². »

Il serait peut-être imprudent d'adopter d'une façon trop exclusive l'opinion exprimée dans la dernière phrase, parce que les attaches de la Maçonnerie moderne avec les organisations antérieures sont, elles aussi, extrêmement complexes ; mais il n'en est pas moins bon d'en tenir compte, car on peut y voir du moins l'indication d'une des origines réelles de la Maçonnerie. Tout cela peut aider à saisir dans une certaine mesure les moyens de transmission des doctrines ésotériques à travers le moyen âge, ainsi que l'obscur filiation des organisations initiatiques au cours de cette même période, pendant laquelle elles furent vraiment secrètes dans la plus complète acception de ce mot.

¹¹ Henri Martin ajoute ici en note : « Perceval finit par transférer le *Graal* et rebâtir le temple dans l'Inde, et c'est le *Prêtre Jean*, ce chef fantastique d'une chrétienté orientale imaginaire qui hérite de la garde du saint *Vaissel*. »

¹² Nous touchons ici à un point très important, mais que nous ne pourrions traiter sans nous écarter par trop de notre sujet : il y a une relation fort étroite entre le symbolisme même du Graal et le « centre commun » auquel Henri Martin fait allusion mais sans paraître en soupçonner la réalité profonde, pas plus qu'il ne comprend évidemment ce que symbolise, dans le même ordre d'idées, la désignation du *Prêtre Jean* et de son royaume mystérieux.

CHAPITRE V

VOYAGES EXTRA-TERRESTRES DANS DIFFÉRENTES TRADITIONS

Une question qui semble avoir fortement préoccupé la plupart des commentateurs de Dante est celle des sources auxquelles il convient de rattacher sa conception de la descente aux Enfers, et c'est aussi un des points sur lesquels apparaît le plus nettement l'incompétence de ceux qui n'ont étudié ces questions que d'une façon toute « profane ». Il y a là, en effet, quelque chose qui ne peut se comprendre que par une certaine connaissance des phases de l'initiation réelle, et c'est ce que nous allons maintenant essayer d'expliquer.

Sans doute, si Dante prend Virgile pour guide dans les deux premières parties de son voyage, la cause principale en est bien, comme tout le monde s'accorde à le reconnaître, le souvenir du chant VI de l'*Énéide* ; mais il faut ajouter que c'est parce qu'il y a là, chez Virgile, non une simple fiction poétique, mais la preuve d'un savoir initiatique incontestable. Ce n'est pas sans raison que la pratique des *sortes virgilianæ* fut si répandue au moyen âge ; et, si on a voulu faire de Virgile un magicien, ce n'est là qu'une déformation populaire et exotérique d'une vérité profonde, que sentaient probablement, mieux qu'ils ne savaient l'exprimer, ceux qui rapprochaient son œuvre des Livres sacrés, ne fût-ce que pour un usage divinatoire d'un intérêt très relatif.

D'autre part, il n'est pas difficile de constater que Virgile lui-même, pour ce qui nous occupe, a eu des prédécesseurs chez les Grecs, et de rappeler à ce propos le voyage d'Ulysse au pays des Cimmériens, ainsi que la descente d'Orphée aux Enfers ; mais la concordance que l'on remarque en tout cela ne prouve-t-elle rien de plus qu'une série d'emprunts ou d'imitations successives ? La vérité est que ce dont il s'agit a le plus étroit rapport avec les mystères de l'antiquité, et que ces divers récits poétiques ou légendaires ne sont que des traductions d'une même réalité : le rameau d'or qu'Enée, conduit par la Sibylle, va d'abord cueillir dans la forêt (cette même « selva selvaggia » où Dante situe aussi le début de son poème), c'est le rameau que portaient les initiés d'Eleusis, et que rappelle encore l'acacia de la Maçonnerie moderne, « gage de résurrection et d'immortalité ». Mais il y a mieux, et le Christianisme même nous présente aussi un pareil symbolisme : dans la liturgie

catholique, c'est par la fête des Rameaux¹ que s'ouvre la semaine sainte, qui verra la mort du Christ et sa descente aux Enfers, puis sa résurrection, qui sera bientôt suivie de son ascension glorieuse ; et c'est précisément le lundi saint que commence le récit de Dante, comme pour indiquer que c'est en allant à la recherche du rameau mystérieux qu'il s'est égaré dans la forêt obscure où il va rencontrer Virgile ; et son voyage à travers les mondes durera jusqu'au dimanche de Pâques, c'est-à-dire jusqu'au jour de la résurrection.

Mort et descente aux Enfers d'un côté, résurrection et ascension aux Cieux de l'autre, ce sont comme deux phases inverses et complémentaires, dont la première est la préparation nécessaire de la seconde, et que l'on retrouverait également sans peine dans la description du « Grand Œuvre » hermétique ; et la même chose est nettement affirmée dans toutes les doctrines traditionnelles. C'est ainsi que, dans l'Islam, nous rencontrons l'épisode du « voyage nocturne » de Mohammed, comprenant pareillement la descente aux régions infernales (*isrâ*), puis l'ascension dans les divers paradis ou sphères célestes (*mirâj*) ; et certaines relations de ce « voyage nocturne » présentent avec le poème de Dante des similitudes particulièrement frappantes, à tel point que quelques-uns ont voulu y voir une des sources principales de son inspiration. Don Miguel Asín Palacios a montré les multiples rapports qui existent, pour le fond et même pour la forme, entre la *Divine Comédie* (sans parler de certains passages de la *Vita Nuova* et du *Convito*), d'une part, et d'autre part, le *Kitab el-isrâ* (Livre du Voyage nocturne) et les *Futûhât el-Mekkiyah* (Révélations de la Mecque) de Mohyiddin ibn Arabi, ouvrages antérieurs de quatre-vingts ans environ, et il conclut que ces analogies sont plus nombreuses à elles seules que toutes celles que les commentateurs sont parvenus à établir entre l'œuvre de Dante et toutes les autres littératures de tout pays². En voici quelques exemples : « Dans une adaptation de la légende musulmane, un loup et un lion barrent la route au pèlerin comme la panthère, le lion et la louve font reculer Dante... Virgile est envoyé à Dante et Gabriel à Mohammed par le Ciel ; tous deux, durant le voyage, satisfont à la curiosité du pèlerin. L'Enfer est annoncé dans les deux légendes par des signes identiques : tumulte violent et confus, rafale de feu... L'architecture de l'Enfer dantesque est calquée sur celle de l'Enfer musulman : tous deux sont un gigantesque entonnoir formé par une série d'étages, de degrés ou de marches circulaires qui descendent graduellement jusqu'au fond de la terre ; chacun d'eux recèle une catégorie de pécheurs, dont la culpabilité et la peine s'aggravent à mesure qu'ils habitent un cercle plus enfoncé. Chaque étage se subdivise en différents autres, affectés à des catégories variées de pécheurs enfin, ces deux Enfers sont situés tous les deux sous la ville de Jérusalem... Afin de se purifier au sortir de l'Enfer et de pouvoir s'élever vers le Paradis, Dante se soumet à une triple ablution. Une même triple ablution purifie les

¹ Le nom latin de cette fête est *Dominica in Palmis* ; la palme et le rameau ne sont évidemment qu'une seule et même chose, et la palme prise comme emblème des martyrs a également la signification que nous indiquons ici. – Nous rappellerons aussi la dénomination populaire de « Pâques fleuries », qui exprime d'une façon très nette, quoique inconsciente chez ceux qui l'emploient aujourd'hui, le rapport du symbolisme de cette fête avec la résurrection.

² Miguel Asín Palacios. *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919. – Cf. Blochet, *les Sources orientales de la « Divine Comédie »*, Paris, 1901.

âmes dans la légende musulmane : avant de pénétrer dans le Ciel, elles sont plongées successivement dans les eaux des trois rivières qui fertilisent le jardin d'Abraham... L'architecture des sphères célestes à travers lesquelles s'accomplit l'ascension est identique dans les deux légendes ; dans les neuf cieus sont disposées, suivant leurs mérites respectifs, les âmes bienheureuses qui, à la fin, se rassemblent toutes dans l'Empyrée ou dernière sphère... De même que Béatrice s'efface devant saint Bernard pour guider Dante dans les ultimes étapes, de même Gabriel abandonne Mohammed près du trône de Dieu où il sera attiré par une guirlande lumineuse... L'apothéose finale des deux ascensions est la même : les deux voyageurs, élevés jusqu'à la présence de Dieu, nous décrivent Dieu comme un foyer de lumière intense, entouré de neuf cercles concentriques formés par les files serrées d'innombrables esprits angéliques qui émettent des rayons lumineux ; une des files circulaires les plus proches du foyer est celle des Chérubins ; chaque cercle entoure le cercle immédiatement inférieur, et tous les neuf tournent sans trêve autour du centre divin... Les étages infernaux, les cieus astronomiques, les cercles de la rose mystique, les chœurs angélique qui entourent le foyer de la lumière divine, les trois cercles symbolisant la trinité de personnes, son empruntés mot pour mot par le poète florentin à Mohyiddin ibn Arabi³. »

De telles coïncidences, jusque dans des détails extrêmement précis, ne peuvent être accidentelles et nous avons bien des raisons d'admettre que Dante s'est effectivement inspiré, pour une part assez importante, des écrits de Mohyiddin ; mais comment les a-t-il connus ? On envisage comme intermédiaire possible Brunetto Latini, qui avait séjourné en Espagne ; mais cette hypothèse nous paraît peu satisfaisante. Mohyiddin était né à Murcie, d'où son surnom d'*El-Andalûsi*, mais il ne passa pas toute sa vie en Espagne, et il mourut à Damas ; d'un autre côté, ses disciples étaient répandus dans tout le monde islamique, mais surtout en Syrie et en Égypte, et enfin il est peu probable que ses œuvres aient été dès lors dans le domaine public, où même certaines d'entre elles n'ont jamais été. En effet, Mohyiddin fut tout autre chose que le « poète mystique » qu'imagine M. Asîñ Palacios ; ce qu'il convient de dire ici c'est que, dans l'ésotérisme islamique, il est appelé *Esh-Sheikh el-akbar*, c'est-à-dire le plus grand des Maîtres spirituels, le Maître par excellence, que sa doctrine est d'essence purement métaphysique, et que plusieurs des principaux Ordres initiatiques de l'Islam, parmi ceux qui sont les plus élevés et les plus fermés en même temps, procèdent de lui directement. Nous avons déjà indiqué que de telles organisations furent, au XIII^e siècle, c'est-à-dire à l'époque même de Mohyiddin, en relations avec les Ordres de chevalerie, et, pour nous, c'est par là que s'explique la transmission constatée ; s'il en était autrement, et si Dante avait connu Mohyiddin par des voies « profanes », pourquoi ne l'aurait-il jamais nommé, aussi bien qu'il nomme les philosophes exotériques de l'Islam, Avicenne et Averroès⁴ ? De plus, il est reconnu qu'il y eut des influences islamiques aux origines du Rosicrucianisme, et

³ A. Cabaton, la « Divine Comédie » et l'Islam, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1920 ; cet article contient un résumé du travail de M. Asîñ Palacios.

⁴ *Inferno*, IV, 143-144.

c'est à cela que font allusion les voyages supposés de Christian Rosenkreuz en Orient ; mais l'origine réelle du Rosicrucianisme, nous l'avons déjà dit, ce sont précisément les Ordres de chevalerie, et ce sont eux qui formèrent, au moyen âge, le véritable lien intellectuel entre l'Orient et l'Occident.

Les critiques occidentaux modernes, qui ne regardent le « voyage nocturne » de Mohammed que comme une légende plus ou moins poétique, prétendent que cette légende n'est pas spécifiquement islamique et arabe, mais qu'elle serait originaire de la Perse, parce que le récit d'un voyage similaire se trouve dans un livre mazdéen, l'*Ardâ Vîrâf Nâmeh*⁵. Certains pensent qu'il faut remonter encore plus loin, jusqu'à l'Inde, où l'on rencontre en effet, tant dans le Brâhmanisme que dans le Bouddhisme, une multitude de descriptions symboliques des divers états d'existence sous la forme d'un ensemble hiérarchiquement organisé de Cieux et d'Enfers ; et quelques-uns vont même jusqu'à supposer que Dante a pu subir directement l'influence indienne⁶. Chez ceux qui ne voient en tout cela que de la « littérature », cette façon d'envisager les choses se comprend, quoiqu'il soit assez difficile, même du simple point de vue historique, d'admettre que Dante ait pu connaître quelque chose de l'Inde autrement que par l'intermédiaire des Arabes. Mais, pour nous, ces similitudes ne montrent pas autre chose que l'unité de la doctrine qui est contenue dans toutes les traditions ; il n'y a rien d'étonnant à ce que nous trouvions partout l'expression des mêmes vérités, mais précisément, pour ne pas s'en étonner, il faut d'abord savoir que ce sont des vérités, et non pas des fictions plus ou moins arbitraires. Là où il n'y a que des ressemblances d'ordre général, il n'y a pas lieu de conclure à une communication directe ; cette conclusion n'est justifiée que si les mêmes idées sont exprimées sous une forme identique, ce qui est le cas pour Mohyiddin et Dante. Il est certain que ce que nous trouvons chez Dante est en parfait accord avec les théories hindoues des mondes et des cycles cosmiques, mais sans pourtant être revêtu de la forme qui seule est proprement hindoue ; et cet accord existe nécessairement chez tous ceux qui ont conscience des mêmes vérités, quelle que soit la façon dont ils en ont acquis la connaissance.

⁵ Blochet. *Etudes sur l'Histoire religieuse de l'Islam*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1899. – Il existe une traduction, française du *Livre d'Ardâ Vîrâf* par M. A. Barthélemy, publiée en 1887.

⁶ Angelo de Gubernatis, *Dante e l'India*, dans le *Giornale della Società asiatica italiana*, vol. III, 1889, pp. 3-19 ; *Le Type indien de Lucifer chez Dante*, dans les *Actes du X^e Congrès des Orientalistes*. – M. Cabaton, dans l'article que nous avons cité plus haut, signale qu'« Ozanam avait déjà entrevu une double influence islamique et indienne subie par Dante » (*Essai sur la philosophie de Dante*, pp. 198 et suivantes) ; mais nous devons dire que l'ouvrage d'Ozanam, malgré la réputation dont il jouit, nous paraît extrêmement superficiel.

CHAPITRE VI

LES TROIS MONDES

La distinction des trois mondes, qui constitue le plan général de la *Divine Comédie*, est commune à toutes les doctrines traditionnelles ; mais elle prend des formes diverses, et, dans l'Inde même, il y en a deux qui ne coïncident pas, mais qui ne sont pas en contradiction non plus, et qui correspondent seulement à des points de vue différents. Suivant l'une de ces divisions, les trois mondes sont les Enfers, la Terre et les Cieux ; suivant l'autre, où les Enfers ne sont plus envisagés, ce sont la Terre, l'Atmosphère (ou Région intermédiaire) et le Ciel. Dans la première, il faut admettre que la région intermédiaire est considérée comme un simple prolongement du monde terrestre ; et c'est bien ainsi qu'apparaît chez Dante le Purgatoire, qui peut être identifié à cette même région. D'autre part, en tenant compte de cette assimilation, la seconde division est rigoureusement équivalente à la distinction faite par la doctrine catholique entre l'Église militante, l'Église souffrante et l'Église triomphante ; là non plus, il ne peut être question de l'Enfer. Enfin, pour les Cieux et les Enfers, des subdivisions en nombre variable sont souvent envisagées ; mais, dans tous les cas, il s'agit toujours d'une répartition hiérarchique des degrés de l'existence, qui sont réellement en multiplicité indéfinie, et qui peuvent être classés différemment suivant les correspondances analogiques que l'on prendra comme base d'une représentation symbolique.

Les Cieux sont les états supérieurs de l'être ; les Enfers, comme leur nom même l'indique d'ailleurs, sont les états inférieurs ; et, quand nous disons supérieurs et inférieurs, cela doit s'entendre par rapport à l'état humain ou terrestre, qui est pris naturellement comme terme de comparaison, parce qu'il est celui qui doit forcément nous servir de point de départ. L'initiation véritable étant une prise de possession consciente des états supérieurs, il est facile de comprendre qu'elle soit décrite symboliquement comme une ascension ou un « voyage céleste » ; mais on pourrait se demander pourquoi cette ascension doit être précédée d'une descente aux Enfers. Il y a à cela plusieurs raisons, que nous ne pourrions exposer complètement sans entrer dans de trop longs développements, qui nous entraîneraient bien loin du sujet spécial de notre présente étude ; nous dirons seulement ceci : d'une part, cette descente est comme une récapitulation des états qui précèdent logiquement l'état humain, qui en ont déterminé les conditions particulières, et qui doivent aussi participer à la « transformation » qui va s'accomplir ; d'autre part, elle permet la manifestation, suivant certaines modalités, des possibilités d'ordre inférieur que l'être porte encore en lui à l'état non développé, et qui doivent être épuisées par lui avant qu'il lui soit

possible de parvenir à la réalisation de ses états supérieurs. Il faut bien remarquer, d'ailleurs, qu'il ne peut être question pour l'être de retourner effectivement à des états par lesquels il est déjà passé ; il ne peut explorer ces états qu'indirectement, en prenant conscience des traces qu'ils ont laissés dans les régions les plus obscures de l'état humain lui-même ; et c'est pourquoi les Enfers sont représentés symboliquement comme situés à l'intérieur de la Terre. Par contre, les Cieux sont bien réellement les états supérieurs, et non pas seulement leur reflet dans l'état humain, dont les prolongements les plus élevés ne constituent que la région intermédiaire ou le Purgatoire, la montagne au sommet de laquelle Dante place le Paradis terrestre. Le but réel de l'initiation, ce n'est pas seulement la restauration de l'« état édénique », qui n'est qu'une étape sur la route qui doit mener bien plus haut, puisque c'est au delà de cette étape que commence vraiment le « voyage céleste » ; ce but, c'est la conquête *active* des états « supra-humains » car, comme Dante le répète après l'Évangile, « *Regnum cælorum* violenza pate...¹ », et là est une des différences essentielles qui existent entre les initiés et les mystiques. Pour exprimer les choses autrement, nous dirons que l'état humain doit d'abord être amené à la plénitude de son expansion, par la réalisation intégrale de ses possibilités propres (et cette plénitude est ce qu'il faut entendre ici par l'« état édénique ») ; mais, loin d'être le terme, ce ne sera encore là que la base sur laquelle l'être s'appuiera pour « salire alle stelle² », c'est-à-dire pour s'élever aux états supérieurs, que figurent les sphères planétaires et stellaires dans le langage de l'astrologie, et les hiérarchies angéliques dans celui de la théologie. Il y a donc deux périodes à distinguer dans l'ascension, mais la première, à vrai dire, n'est une ascension que par rapport à l'humanité ordinaire : la hauteur d'une montagne, quelle qu'elle soit, est toujours nulle en comparaison de la distance qui sépare la Terre des Cieux ; en réalité, c'est donc plutôt une extension, puisque c'est le complet épanouissement de l'état humain. Le déploiement des possibilités de l'être total s'effectue ainsi d'abord dans le sens de l'« ampleur », et ensuite dans celui de l'« exaltation », pour nous servir de termes empruntés à l'ésotérisme islamique ; et nous ajouterons encore que la distinction de ces deux périodes correspond à la division antique des « petits mystères » et des « grands mystères ».

Les trois phases auxquelles se rapportent respectivement les trois parties de la *Divine Comédie* peuvent encore s'expliquer par la théorie hindoue des trois *gunas*, qui sont les qualités ou plutôt les tendances fondamentales dont procède tout être manifesté ; selon que l'une ou l'autre de ces tendances prédomine en eux, les êtres se répartissent hiérarchiquement dans l'ensemble des trois mondes, c'est-à-dire de tous

¹ *Paradiso*, XX, 94.

² *Purgatorio*, XXXIII, 145. — Il est remarquable que les trois parties du poème se terminent toutes par le même mot *stelle*, comme pour affirmer l'importance toute particulière qu'avait pour Dante le symbolisme astrologique. Les derniers mots de l'*Inferno*, « riveder le stelle », caractérisent le retour à l'état proprement humain, d'où il est possible de percevoir comme un reflet des états supérieurs ; ceux du *Purgatorio* sont ceux-là mêmes que nous expliquons ici. Quant au vers final du *Paradiso* : « L'Amor che muove il Sole e l'altre stelle », il désigne, comme le terme ultime du « voyage céleste », le centre divin qui est par delà toutes les sphères, et qui est, suivant l'expression d'Aristote, le « moteur immobile » de toutes choses ; le nom d'« Amour » qui lui est attribué pourrait donner lieu à d'intéressantes considérations, en rapport avec le symbolisme propre à l'initiation des Ordres de chevalerie.

les degrés de l'existence universelle. Les trois *gunas* sont : *sattwa*, la conformité à l'essence pure de l'Être, qui est identique à la lumière de la Connaissance, symbolisée par la luminosité des sphères célestes qui représentent les états supérieurs ; *rajas*, l'impulsion qui provoque l'expansion de l'être dans un état déterminé, tel que l'état humain, ou, si l'on veut, le déploiement de cet être à un certain niveau de l'existence ; enfin, *tamas*, l'obscurité, assimilée à l'ignorance, racine ténébreuse de l'être considéré dans ses états inférieurs. Ainsi, *sattwa*, qui est une tendance ascendante, se réfère aux états supérieurs et lumineux, c'est-à-dire aux Cieux, et *tamas*, qui est une tendance descendante, aux états inférieurs et ténébreux, c'est-à-dire aux Enfers ; *rajas*, que l'on pourrait représenter par une extension dans le sens horizontal, se réfère au monde intermédiaire, qui est ici le « monde de l'homme », puisque c'est notre degré d'existence que nous prenons comme terme de comparaison, et qui doit être regardé comme comprenant la Terre avec le Purgatoire, c'est-à-dire l'ensemble du monde corporel et du monde psychique. On voit que ceci correspond exactement à la première des deux façons d'envisager la division des trois mondes que nous avons mentionnées précédemment ; et le passage de l'un à l'autre de ces trois mondes peut être décrit comme résultant d'un changement dans la direction générale de l'être, ou d'un changement du *guna* qui, prédominant en lui, détermine cette direction. Il existe précisément un texte védique où les trois *gunas* sont ainsi présentés comme se convertissant l'un dans l'autre en procédant selon un ordre ascendant : « Tout était *tamas* : Il (le Suprême *Brahma*) commanda un changement, et *tamas* prit la teinte (c'est-à-dire la nature) de *rajas* (intermédiaire entre l'obscurité et la luminosité) ; et *rajas*, ayant reçu de nouveau un commandement, revêtit la nature de *sattwa* ». Ce texte donne comme un schéma de l'organisation des trois mondes, à partir du chaos primordial des possibilités, et conformément à l'ordre de génération et d'enchaînement des cycles de l'existence universelle. D'ailleurs, chaque être, pour réaliser toutes ses possibilités, doit passer, en ce qui le concerne particulièrement, par les états qui correspondent respectivement à ces différents cycles, et c'est pourquoi l'initiation, qui a pour but l'accomplissement total de l'être, s'effectue nécessairement par les mêmes phases : le processus initiatique reproduit rigoureusement le processus cosmogonique, selon l'analogie constitutive du Macrocosme et du Microcosme³.

³ La théorie des trois *gunas*, se rapportant à tous les modes possibles de la manifestation universelle, est naturellement susceptible d'applications multiples ; une de ces applications, qui concerne spécialement le monde sensible, se trouve dans la théorie cosmologique des éléments ; mais nous n'avons à considérer ici que la signification la plus générale, puisqu'il s'agissait seulement d'expliquer la répartition de tout l'ensemble de la manifestation suivant la division hiérarchique des trois mondes, et d'indiquer la portée de cette répartition au point de vue initiatique.

CHAPITRE VII

LES NOMBRES SYMBOLIQUES

Avant de passer aux considérations qui se rapportent à la théorie des cycles cosmiques, nous devons maintenant présenter quelques remarques sur le rôle que joue le symbolisme des nombres dans l'œuvre de Dante ; et nous avons trouvé des indications fort intéressantes sur ce sujet dans un travail du professeur Rodolfo Benini¹, qui n'en a cependant pas tiré toutes les conclusions qu'elles nous paraissent comporter. Il est vrai que ce travail est une recherche du plan primitif de l'*Inferno*, entreprise dans des intentions qui sont surtout d'ordre littéraire ; mais les constatations auxquelles conduit cette recherche ont en réalité une portée beaucoup plus considérable.

Suivant M. Benini, il y aurait pour Dante trois couples de nombres ayant une valeur symbolique par excellence : ce sont 3 et 9, 7 et 22, 515 et 666. Pour les deux premiers nombres, il n'y a aucune difficulté : tout le monde sait que la division générale du poème est ternaire, et nous venons d'en expliquer les raisons profondes ; d'autre part, nous avons déjà rappelé que 9 est le nombre de Béatrice, comme on le voit dans la *Vita Nuova*. Ce nombre 9 est d'ailleurs directement rattaché au précédent, puisqu'il en est le carré, et on pourrait l'appeler un triple ternaire ; il est le nombre des hiérarchies angéliques, donc celui des Cieux, et il est aussi celui des cercles infernaux, car il y a un certain rapport de symétrie inverse entre les Cieux et les Enfers. Quant au nombre 7, que nous trouvons particulièrement dans les divisions du Purgatoire, toutes les traditions s'accordent à le regarder également comme un nombre sacré, et nous ne croyons pas utile d'énumérer ici toutes les applications auxquelles il donne lieu ; nous rappellerons seulement, comme l'une des principales, la considération des sept planètes, qui sert de base à une multitude de correspondances analogiques (nous en avons vu un exemple à propos des sept arts libéraux). Le nombre 22 est lié à 7 par le rapport $22/7$, qui est l'expression approximative du rapport de la circonférence au diamètre, de sorte que l'ensemble de ces deux nombres représente le cercle, qui est la figure la plus parfaite pour Dante comme pour les Pythagoriciens (et toutes les divisions de chacun des trois mondes ont cette forme circulaire) ; de plus 22 réunit les symboles de deux des « mouvements élémentaires » de la physique aristotélicienne : le mouvement local, représenté par 2,

¹ *Per la restituzione della Cantica dell'Inferno alla sua forma primitiva*, dans le *Nuovo Patto*, septembre-novembre 1921, pp. 506-532.

et celui de l'altération, représenté par 20, comme Dante lui-même l'explique dans le *Convito*². Telles sont, pour ce dernier nombre, les interprétations données par M. Benini ; tout en reconnaissant qu'elles sont parfaitement justes, nous devons dire pourtant que ce nombre ne nous semble pas aussi fondamental qu'il le pense, et qu'il nous apparaît même surtout comme dérivé d'un autre que le même auteur ne mentionne qu'à titre secondaire, alors qu'il a en réalité une plus grande importance : c'est le nombre 11, dont 22 n'est qu'un multiple.

Ici, il nous faut insister quelque peu, et nous dirons tout d'abord que cette lacune nous a d'autant plus étonné chez M. Benini, que tout son travail s'appuie sur la remarque suivante : dans l'*Inferno*, la plupart des scènes complètes ou épisodes en lesquels se subdivisent les divers chants comprennent exactement onze ou vingt-deux strophes (quelques-uns dix seulement) ; il y a aussi un certain nombre de préludes et de finales en sept strophes ; et, si ces proportions n'ont pas toujours été conservées intactes, c'est que le plan primitif de l'*Inferno* a été modifié ultérieurement. Dans ces conditions, pourquoi 11 ne serait-il pas au moins aussi important à considérer que 22 ? Ces deux nombres se trouvent encore associés dans les dimensions assignées aux extrêmes « bolgie », dont les circonférences respectives sont de 11 et 22 milles ; mais 22 n'est pas le seul multiple de 11 qui intervienne dans le poème. Il y a aussi 33, qui est le nombre des chants en lesquels se divise chacune des trois parties ; l'*Inferno* seul en a 34, mais le premier est plutôt une introduction générale, qui complète le nombre total de 100 pour l'ensemble de l'œuvre. D'autre part, quand on sait ce qu'était le rythme pour Dante, on peut penser que ce n'est pas arbitrairement qu'il a choisi le vers de onze syllabes, pas plus que la strophe de trois vers qui nous rappelle le ternaire ; chaque strophe a 33 syllabes, de même que les ensembles de 11 et 22 strophes dont il vient d'être question contiennent respectivement 33 et 66 vers ; et les divers multiples de 11 que nous trouvons ici ont tous une valeur symbolique particulière. Il est donc bien insuffisant de se borner, comme le fait M. Benini, à introduire 10 et 11 entre 7 et 22 pour former « un tétracorde qui a une vague ressemblance avec le tétracorde grec », et dont l'explication nous semble plutôt embarrassée.

La vérité, c'est que le nombre 11 jouait un rôle considérable dans le symbolisme de certaines organisations initiatiques ; et, quant à ses multiples, nous rappellerons simplement ceci : 22 est le nombre des lettres de l'alphabet hébraïque, et l'on sait quelle en est l'importance dans la Kabbale ; 33 est le nombre des années de la vie terrestre du Christ, qui se retrouve dans l'âge symbolique du Rose-Croix maçonnique, et aussi dans le nombre des degrés de la Maçonnerie écossaise ; 66 est, en arabe, la valeur numérique totale du nom d'Allah, et 99 est le nombre des principaux attributs divins suivant la tradition islamique ; sans doute pourrait-on relever encore bien d'autres rapprochements. En dehors des significations diverses

² Le troisième « mouvement élémentaire », celui de l'accroissement, est représenté par 1000 ; et la somme des trois nombres symboliques est 1022, que les « sages d'Égypte », au dire de Dante, regardaient comme le nombre des étoiles fixes.

qui peuvent s'attacher à 11 et à ses multiples, l'emploi qu'en a fait Dante constituait un véritable « signe de reconnaissance », au sens le plus strict de cette expression ; et c'est là, pour nous, que réside précisément la raison des modifications que l'*Inferno* a dû subir après sa première rédaction. Parmi les motifs qui ont pu amener ces modifications, M. Benini envisage certains changements dans le plan chronologique et architectonique de l'œuvre, qui sont possibles sans doute, mais qui ne nous paraissent pas nettement prouvés ; mais il mentionne aussi « les faits nouveaux dont le poète voulait tenir compte dans le système des prophéties », et c'est ici qu'il nous semble approcher de la vérité, surtout lorsqu'il ajoute : « par exemple, la mort du pape Clément V, arrivée en 1314, alors que l'*Inferno*, dans sa première rédaction, devait être terminé ». En effet, la vraie raison, à nos yeux, ce sont les événements qui eurent lieu de 1300 à 1314, c'est-à-dire la destruction de l'Ordre du Temple et ses diverses conséquences³ ; et Dante, d'ailleurs, n'a pu s'empêcher d'indiquer ces événements, lorsque, faisant prédire par Hugues Capet les crimes de Philippe le Bel, après avoir parlé de l'outrage que celui-ci fit subir « au Christ dans son vicaire », il poursuit en ces termes⁴ :

*Veggio il nuovo Pilato sì crudele,
Che ciò nol sazia, ma senza decreto,
Porta nel Tempio le cupide vele.*

Et, chose plus étonnante, la strophe suivante⁵ contient, en propres termes, le *Nekam Adonai*⁶ des *Kadosch Templiers* :

*O Signor mio, quando sarò io lieto
A veder la vendetta, che, nascosa,
Fa dolce l'ira tua nel tuo segreto ?*

Ce sont là, très certainement, les « faits nouveaux » dont Dante eut à tenir compte, et cela pour d'autres motifs que ceux auxquels on peut penser lorsqu'on ignore la nature des organisations auxquelles il appartenait. Ces organisations, qui procédaient de l'Ordre du Temple et qui eurent à recueillir une partie de son héritage, durent se dissimuler alors beaucoup plus soigneusement qu'auparavant, surtout après la mort de leur chef extérieur, l'empereur Henri VII de Luxembourg, dont Béatrice,

³ Il est intéressant de considérer la succession de ces dates : en 1307, Philippe le Bel, d'accord avec Clément V, fait emprisonner le Grand-Maître et les principaux dignitaires de l'Ordre du Temple (au nombre de 72, dit-on, et c'est là encore un nombre symbolique) ; en 1308, Henri de Luxembourg est élu empereur ; en 1312, l'Ordre du Temple est aboli officiellement ; en 1313, l'empereur Henri VII meurt mystérieusement, sans doute empoisonné ; en 1314 a lieu le supplice des Templiers dont le procès durait depuis sept ans ; la même année, le roi Philippe le Bel et le pape Clément V meurent à leur tour.

⁴ *Purgatorio*, XX, 91-93. – Le mobile de Philippe le Bel, pour Dante, c'est l'avarice et la cupidité ; il y a peut-être une relation plus étroite qu'on ne pourrait le supposer entre deux faits imputables à ce roi : la destruction de l'Ordre du Temple et l'altération des monnaies.

⁵ *Purgatorio*, XX, 94-96.

⁶ En hébreu, ces mots signifient : « Vengeance, ô Seigneur ! » *Adonai* devrait se traduire plus littéralement par « mon Seigneur », et l'on remarquera que c'est exactement ainsi qu'il se trouve rendu dans le texte de Dante.

par anticipation, avait montré à Dante le siège dans le plus haut des Cieux⁷. Dès lors, il convenait de cacher le signe « de reconnaissance » auquel nous avons fait allusion : les divisions du poème où le nombre 11 apparaissait le plus clairement devaient être, non pas supprimées, mais rendues moins visibles, de façon à pouvoir seulement être retrouvées par ceux qui en connaîtraient la raison d'être et la signification ; et, si l'on songe qu'il s'est écoulé six siècles avant que leur existence ait été signalée publiquement, il faut admettre que les précautions voulues avaient été bien prises, et qu'elles ne manquaient pas d'efficacité⁸.

D'un autre côté, en même temps qu'il apportait ces changements à la première partie de son poème, Dante en profitait pour y introduire de nouvelles références à d'autres nombres symboliques ; et voici ce qu'en dit M. Benini : « Dante imagina alors de régler les intervalles entre les prophéties et autres traits saillants du poème, de manière que ceux-ci se répondissent l'un à l'autre après des nombres déterminés de vers, choisis naturellement parmi les nombres symboliques. En somme, ce fut un système de consonances et de périodes rythmiques, substitué à un autre, mais bien plus compliqué et *secret* que celui-ci, comme il convient au langage de la révélation parlé par des êtres qui voient l'avenir. Et voici apparaître les fameux 515 et 666, dont la trilogie est pleine : 666 vers séparent la prophétie de Ciacco de celle de Virgile, 515 la prophétie de Farinata de celle de Ciacco ; 666 s'interposent de nouveau entre la prophétie de Brunetto Latini et celle de Farinata, et encore 515 entre la prophétie de Nicolas III et celle de messire Brunetto. » Ces nombres 515 et 666, que nous voyons alterner ainsi régulièrement, s'opposent l'un à l'autre dans le symbolisme adopté par Dante : en effet, on sait que 666 est dans l'*Apocalypse* le « nombre de la bête », et qu'on s'est livré à d'innombrables calculs, souvent fantaisistes, pour trouver le nom de l'Antéchrist, dont il doit représenter la valeur numérique, « car ce nombre est un nombre d'homme⁹ » ; d'une part, 515 est énoncé expressément, avec une signification directement contraire à celle-là, dans la prédiction de Béatrice : « Un *cinquecento diece e cinque*, messo di Dio...¹⁰. » On a pensé que ce 515 était la même chose que le mystérieux *Veltro*, ennemi de la louve qui se trouve ainsi identifiée à la bête apocalyptique¹¹ ; et on a même supposé que l'un et l'autre de ces symboles désignaient Henri de Luxembourg¹². Nous n'avons pas l'intention de discuter ici la

⁷ *Paradiso*, XXX, 124-148. Ce passage est précisément celui dans lequel il est question du « convento delle bianche stole ». – Les organisations dont il s'agit avaient pris pour mot de passe *Altri*, qu'Aroux (*Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste*, p. 227) interprète ainsi : *Arrigo Lucemburghese, Teutonico, Romano Imperatore* ; nous pensons que le mot *Teutonico* est inexact et doit être remplacé par *Templare*. Il est vrai, d'ailleurs, qu'il devait y avoir un certain rapport entre l'Ordre du Temple et celui des *Chevaliers teutoniques* ; ce n'est pas sans raison qu'ils furent fondés presque simultanément, le premier en 1118 et le second en 1128. – Aroux suppose que le mot *altri* pourrait être interprété comme il vient d'être dit dans un certain passage de Dante (*Inferno*, IX, 9), et que, de même, le mot *tal* (*id.*, VIII, 130 et IX, 8) pourrait se traduire par *Teutonico Arrigo Lucemburghese*.

⁸ Le nombre 11 a été conservé dans le rituel du 33^{ème} degré écossais, où il est précisément associé à la date de l'abolition de l'Ordre du Temple, comptée suivant l'ère maçonnique et non suivant l'ère vulgaire.

⁹ *Apocalypse*, XIII, 18.

¹⁰ *Purgatorio*, XXXIII, 43-44.

¹¹ *Inferno*, I, 100-111. – On sait que la louve fut d'abord le symbole de Rome, mais qu'elle fut remplacée par l'aigle à l'époque impériale.

¹² E. G. Parodi, *Poesia e Storia nella Divina Commedia*.

signification du *Veltro*¹³, mais nous ne croyons pas qu'il faille y voir une allusion à un personnage déterminé ; pour nous, il s'agit seulement d'un des aspects de la conception générale que Dante se fait de l'Empire¹⁴. M. Benini, remarquant que le nombre 515 se transcrit en lettres latines par DXV, interprète ces lettres comme des initiales désignant *Dante, Veltro di Cristo* ; mais cette interprétation est singulièrement forcée, et d'ailleurs rien n'autorise à supposer que Dante ait voulu s'identifier lui-même à cet « envoyé de Dieu ». En réalité, il suffit de changer l'ordre des lettres numériques pour avoir DVX, c'est-à-dire le mot *Dux*, qui se comprend sans autre explication¹⁵ ; et nous ajouterons que la somme des chiffres de 515 donne encore le nombre 11¹⁶ : ce *Dux* peut bien être Henri de Luxembourg, si l'on veut, mais il est aussi, et au même titre, tout autre chef qui pourra être choisi par les mêmes organisations pour réaliser le but qu'elles s'étaient assigné dans l'ordre social, et que la Maçonnerie écossaise désigne encore comme le « règne du Saint-Empire¹⁷ ».

¹³ Le *Veltro* est un lévrier, un chien, et Aroux suggère la possibilité d'une sorte de jeu de mots entre *cane* et le titre de *Khan* donné par les Tartares à leurs chefs ; ainsi, un nom comme celui de *Can Grande della Scala*, le protecteur de Dante, pourrait bien avoir eu un double sens. Ce rapprochement n'a rien d'invraisemblable, car ce n'est pas le seul exemple que l'on puisse donner d'un symbolisme reposant sur une similitude phonétique ; nous ajouterons même que, dans diverses langues, la racine *can* ou *kan* signifie « puissance », ce qui se rattache encore au même ordre d'idées.

¹⁴ L'Empereur, tel que le conçoit Dante, est tout à fait comparable au *Chakravartî* ou monarque universel des Hindous, dont la fonction essentielle est de faire régner la paix *sarvabhaumika*, c'est-à-dire s'étendant à toute la terre ; il y aurait aussi des rapprochements à faire entre cette théorie de l'Empire et celle du Khalifat chez Mohyiddin.

¹⁵ On peut d'ailleurs remarquer que ce *Dux* est l'équivalent du *Khan* tartare.

¹⁶ De même, les lettres DIL, premières des mots *Diligite justitiam*..., et qui sont d'abord énoncées séparément (*Paradiso*, XVIII, 78), valent 551, qui est formé des mêmes chiffres que 515, placés dans un autre ordre, et qui se réduit également à 11.

¹⁷ Certains Suprêmes Conseils écossais, notamment celui de Belgique, ont cependant éliminé de leurs Constitutions et de leurs rituels l'expression de « Saint-Empire » partout où elle se trouvait ; nous voyons là l'indice d'une singulière incompréhension du symbolisme jusque dans ses éléments les plus fondamentaux, et cela montre à quel degré de dégénérescence en sont arrivées, même dans les plus hauts grades, certaines fractions de la Maçonnerie contemporaine.

CHAPITRE VIII

LES CYCLES COSMIQUES

Après ces observations que nous croyons propres à fixer quelques points historiques importants, nous arrivons à ce que M. Benini appelle la « chronologie » du poème de Dante. Nous avons déjà rappelé que celui-ci accomplit son voyage à travers les mondes pendant la semaine sainte, c'est-à-dire au moment de l'année liturgique qui correspond à l'équinoxe de printemps ; et nous avons vu aussi que c'est à cette époque, suivant Aroux, que les *Cathares* faisaient leurs initiations. D'autre part, dans les chapitres maçonniques de Rose-Croix, la commémoration de la Cène est célébrée le jeudi saint, et la reprise des travaux a lieu symboliquement le vendredi à trois heures de l'après-midi, c'est-à-dire au jour et à l'heure où mourut le Christ. Enfin, le commencement de cette semaine sainte de l'an 1300 coïncide avec la pleine lune ; et l'on pourrait faire remarquer à ce propos, pour compléter les concordances signalées par Aroux, que c'est aussi à la pleine lune que les *Noachites* tiennent leurs assemblées.

Cette année 1300 marque pour Dante le milieu de sa vie (il avait alors 35 ans), et elle est aussi pour lui le milieu des temps ; ici encore, nous citerons ce que dit M. Benini : « Ravi dans une pensée extraordinairement égocentrique, Dante situa sa vision au milieu de la vie du monde – le mouvement des cieux avait duré 65 siècles jusqu'à lui, et il devait en durer 65 après lui – et, par un jeu habile, il y fit se rencontrer les anniversaires exacts, en trois espèces d'années astronomiques, des plus grands événements de l'histoire, et, en une quatrième espèce, l'anniversaire du plus grand événement de sa vie personnelle. » Ce qui doit surtout retenir notre attention, c'est l'évaluation de la durée totale du monde, nous dirions plutôt du cycle actuel : deux fois 65 siècles, c'est-à-dire 130 siècles ou 13000 ans, dont les 13 siècles écoulés depuis le début de l'ère chrétienne forment exactement le dixième. Le nombre 65 est d'ailleurs remarquable en lui-même : par l'addition de ses chiffres, il se ramène encore à 11, et, de plus, ce nombre 11 s'y trouve décomposé en 6 et 5, qui sont les nombres symboliques respectifs du Macrocosme et du Microcosme, et que Dante fait sortir l'un et l'autre de l'unité principielle lorsqu'il dit : « ... Così come raia dell'un, se si conosce, il cinque e il sei¹ ». Enfin, en traduisant 65 en lettres latines comme nous l'avons fait pour 515, nous avons LXV, ou, avec la même interversion que

¹ *Paradiso*, XV, 56-57.

précédemment, LVX, c'est-à-dire le mot *Lux* ; et ceci peut avoir un rapport avec l'ère maçonnique de la *Vraie Lumière*².

Mais voici ce qu'il y a de plus intéressant : la durée de 13 000 ans n'est pas autre chose que la demi-période de la précession des équinoxes, évaluée avec une erreur qui est seulement de 40 ans par excès, donc inférieure à un demi-siècle, et qui représente par conséquent une approximation tout à fait acceptable, surtout lorsque cette durée est exprimée en siècles. En effet, la période totale est en réalité de 25 920 ans, de sorte que sa moitié est de 12 960 ans ; cette demi-période est la « grande année » des Perses et des Grecs, évaluée parfois aussi à 12 000 ans, ce qui est beaucoup moins exact que les 13 000 ans de Dante. Cette « grande année » était effectivement regardée par les anciens comme le temps qui s'écoule entre deux rénovations du monde, ce qui doit sans doute s'interpréter, dans l'histoire de l'humanité terrestre, comme l'intervalle séparant les grands cataclysmes dans lesquels disparaissent des continents entiers (et dont le dernier fut la destruction de l'Atlantide). À vrai dire, ce n'est là qu'un cycle secondaire, qui pourrait être considéré comme une fraction d'un autre cycle plus étendu ; mais, en vertu d'une certaine loi de correspondance, chacun des cycles secondaires reproduit, à une échelle plus réduite, des phases qui sont comparables à celle des grands cycles dans lesquels il s'intègre. Ce qui peut être dit des lois cycliques en général trouvera donc son application à différents degrés : cycles historiques, cycles géologiques, cycles proprement cosmiques, avec des divisions et des subdivisions qui multiplient encore ces possibilités d'application. D'ailleurs, quand on dépasse les limites du monde terrestre, il ne peut plus être question de mesurer la durée d'un cycle par un nombre d'années entendu littéralement ; les nombres prennent alors une valeur purement symbolique, et ils expriment des proportions plutôt que des durées réelles. Il n'en est pas moins vrai que, dans la cosmologie hindoue, tous les nombres cycliques sont essentiellement basés sur la période de la précession des équinoxes, avec laquelle ils ont des rapports nettement déterminés³ ; c'est donc là le phénomène fondamental dans l'application astronomique des lois cycliques, et, par suite, le point de départ naturel de toutes les transpositions analogiques auxquelles ces mêmes lois peuvent donner lieu. Nous ne pouvons songer à entrer ici dans le développement de ces théories ; mais il est remarquable que Dante ait pris la même base pour sa chronologie symbolique, et, sur ce point encore, nous pouvons constater son parfait accord avec les doctrines traditionnelles de l'Orient⁴.

² Nous ajouterons encore que le nombre 65 est, en hébreu, celui du nom divin *Adonai*.

³ Les principaux de ces nombres cycliques sont 72, 108 et 432 ; il est facile de voir que ce sont là des fractions exactes du nombre 25 920, auquel ils sont rattachés immédiatement par la division géométrique du cercle ; et cette division elle-même est encore une application des nombres cycliques.

⁴ Du reste, il y a au fond accord entre toutes les traditions quelles que soient leurs différences de forme ; c'est ainsi que la théorie des quatre âges de l'humanité (qui se rapporte à un cycle plus étendu que celui de 13 000 ans) se trouve à la fois dans l'antiquité gréco-romaine, chez les Hindous et chez les peuples de l'Amérique centrale. On peut trouver une allusion à ces quatre âges (d'or, d'argent, d'airain et de fer) dans la figure du « vieillard de Crète » (*Inferno*, XIV, 94-120), qui est d'ailleurs identique à la statue du songe de Nabuchodonosor (*Daniel*, II) ; et les quatre fleuves des Enfers, que Dante en fait sortir, ne sont pas sans avoir un certain rapport analogique avec ceux du Paradis terrestre ; tout cela ne peut se comprendre que si l'on se réfère aux lois cycliques.

Mais on peut se demander pourquoi Dante situe sa vision exactement au milieu de la « grande année », et s'il faut vraiment parler à ce propos d'« égocentrisme », ou s'il n'y a pas à cela quelques raisons d'un autre ordre. Nous pouvons d'abord faire remarquer que, si l'on prend un point de départ quelconque dans le temps, et si l'on compte à partir de cette origine la durée de la période cyclique, on aboutira toujours à un point qui sera en parfaite correspondance avec celui dont on est parti, car c'est cette correspondance même entre les éléments des cycles successifs qui assure la continuité de ceux-ci. On peut donc choisir l'origine de façon à se placer idéalement au milieu d'une telle période ; on a ainsi deux durées égales, l'une antérieure et l'autre postérieure, dans l'ensemble desquelles s'accomplit véritablement toute la révolution des cieux, puisque toutes choses se retrouvent à la fin dans une position, non pas identique (le prétendre serait tomber dans l'erreur du « retour éternel » de Nietzsche), mais analogiquement correspondante à celle qu'elles avaient au commencement. Ceci peut être représenté géométriquement de la façon suivante : si le cycle dont il s'agit est la demi-période de la précession des équinoxes, et si l'on figure la période entière par une circonférence, il suffira de tracer un diamètre horizontal pour partager cette circonférence en deux moitiés dont chacune représentera une demi-période, le commencement et la fin de celle-ci correspondant aux deux extrémités du diamètre ; si l'on considère seulement la demi-circonférence supérieure, et si l'on trace le rayon vertical, celui-ci aboutira au point médian, correspondant au « milieu des temps ». La figure ainsi obtenue est le signe $\oplus$, c'est-à-dire le symbole alchimique du règne minéral⁵ ; surmonté d'une croix, c'est le « globe du monde », hiéroglyphe de la Terre et emblème du pouvoir impérial⁶. Ce dernier usage du symbole dont il s'agit permet de penser qu'il devait avoir pour Dante une valeur particulière ; et l'adjonction de la croix se trouve impliquée dans le fait que le point central où il se plaçait correspondait géographiquement à Jérusalem, qui représentait pour lui ce que nous pouvons appeler le « pôle spirituel⁷ ». D'autre part, aux antipodes de Jérusalem, c'est-à-dire à l'autre pôle, s'élève le mont du Purgatoire, au-dessus duquel brillent les quatre étoiles qui forment la constellation de la « Croix du Sud⁸ » ; là est l'entrée des Cieux, comme au-dessous de Jérusalem est l'entrée des Enfers ; et nous trouvons figurée, dans cette opposition, l'antithèse du « Christ douloureux » et du « Christ glorieux ».

On pourra trouver étonnant, au premier abord, que nous établissions ainsi une assimilation entre un symbolisme chronologique et un symbolisme géographique ; et pourtant c'est là que nous voulions en venir pour donner à la remarque qui précède sa véritable signification, car la succession temporelle, en tout ceci, n'est elle-même qu'un mode d'expression symbolique. Un cycle quelconque peut être partagé en deux

⁵ Ce symbole est un de ceux qui se rapportent à la division quaternaire du cercle, dont les applications analogiques sont presque innombrables.

⁶ Cf. Oswald Wirth, *le Symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'Alchimie et la Franc-Maçonnerie*, pp. 19 et 70-71.

⁷ Le symbolisme du pôle joue un rôle considérable dans toutes les doctrines traditionnelles ; mais, pour en donner l'explication complète il faudrait pouvoir y consacrer toute une étude spéciale.

⁸ *Purgatorio*, I, 22-27.

phases, qui sont, chronologiquement, ses deux moitiés successives, et c'est sous cette forme que nous les avons envisagées tout d'abord ; mais en réalité, ces deux phases représentent respectivement l'action de deux tendances adverses, et d'ailleurs complémentaires ; et cette action peut évidemment être simultanée aussi bien que successive. Se placer au milieu du cycle, c'est donc se placer au point où ces deux tendances s'équilibrent : c'est, comme disent les initiés musulmans, « le lieu divin où se concilient les contrastes et les antinomies » ; c'est le centre de la « roue des choses », suivant l'expression hindoue, ou l'« invariable milieu » de la tradition extrême-orientale, le point fixe autour duquel s'effectue la rotation des sphères, la mutation perpétuelle du monde manifesté. Le voyage de Dante s'accomplit suivant l'« axe spirituel » du monde ; de là seulement, en effet, on peut envisager toutes choses en mode permanent, parce qu'on est soi-même soustrait au changement, et en avoir par conséquent une vue synthétique et totale.

Au point de vue proprement initiatique, ce que nous venons d'indiquer répond encore à une vérité profonde ; l'être doit avant tout identifier le centre de sa propre individualité (représenté par le cœur dans le symbolisme traditionnel) avec le centre cosmique de l'état d'existence auquel appartient cette individualité, et qu'il va prendre comme base pour s'élever aux états supérieurs. C'est en ce centre que réside l'équilibre parfait, image de l'immutabilité principielle dans le monde manifesté ; c'est là que se projette l'axe qui relie entre eux tous les états, le « rayon divin » qui, dans son sens ascendant, conduit directement à ces états supérieurs qu'il s'agit d'atteindre. Tout point possède virtuellement ces possibilités et est, si l'on peut dire, le centre en puissance ; mais il faut qu'il le devienne effectivement par une identification réelle, pour rendre actuellement possible l'épanouissement total de l'être. Voilà pourquoi Dante, pour pouvoir s'élever aux Cieux, devait se placer tout d'abord en un point qui soit véritablement le centre du monde terrestre ; et ce point l'est à la fois selon le temps et selon l'espace, c'est-à-dire par rapport aux deux conditions qui caractérisent essentiellement l'existence en ce monde.

Si maintenant nous reprenons la représentation géométrique dont nous nous sommes servi précédemment, nous voyons encore que le rayon vertical, allant de la surface de la terre à son centre, correspond à la première partie du voyage de Dante, c'est-à-dire, à la traversée des Enfers. Le centre de la terre est le point le plus bas, puisque c'est là que tendent de toutes parts les forces de la pesanteur ; aussitôt qu'il est dépassé, la remontée commence donc, et elle va s'effectuer dans la direction opposée, pour aboutir aux antipodes du point de départ. Pour représenter cette seconde phase, il faut donc prolonger le rayon au delà du centre, de façon à compléter le diamètre vertical ; on a alors la figure du cercle divisé par une croix, c'est-à-dire le signe $\oplus$, qui est le symbole hermétique du règne végétal. Or, si l'on envisage d'une façon générale la nature des éléments symboliques qui jouent un rôle prépondérant dans les deux premières parties du poème, on peut constater en effet qu'ils se rapportent respectivement aux deux règnes minéral et végétal ; nous n'insisterons pas sur la relation évidente qui unit le premier aux régions intérieures de la terre, et nous rappellerons seulement les « arbres mystiques » du Purgatoire et du Paradis terrestre. On pourrait s'attendre à voir la correspondance se poursuivre entre la troisième partie

et le règne animal⁹ ; mais, à vrai dire, il n'en est rien, parce que les limites du monde terrestre sont ici dépassées, de sorte qu'il n'est plus possible d'appliquer la suite du même symbolisme. C'est à la fin de la seconde partie, c'est-à-dire encore dans le Paradis terrestre, que nous trouvons la plus grande abondance de symboles animaux ; il faut avoir parcouru les trois règnes, qui représentent les diverses modalités de l'existence dans notre monde, avant de passer à d'autres états, dont les conditions sont toutes différentes¹⁰.

Il nous faut encore considérer les deux points opposés, situés aux extrémités de l'axe traversant la terre, et qui sont, comme nous l'avons dit, Jérusalem et le Paradis terrestre. Ce sont là, en quelque sorte, les projections verticales des deux points marquant le commencement et la fin du cycle chronologique, et que nous avons, comme tels, fait correspondre aux extrémités du diamètre horizontal dans la figuration précédente. Si ces extrémités représentent leur opposition suivant le temps, et si celles du diamètre vertical représentent leur opposition suivant l'espace, on a ainsi une expression du rôle complémentaire des deux principes dont l'action, dans notre monde, se traduit par l'existence des deux conditions de temps et d'espace. La projection verticale pourrait être regardée comme une projection dans l'« intemporel », s'il est permis de s'exprimer ainsi, puisqu'elle s'effectue suivant l'axe d'où toutes choses sont envisagées en mode permanent et non plus transitoire ; le passage du diamètre horizontal au diamètre vertical représente donc véritablement une transmutation de la succession en simultanéité.

Mais, dira-t-on, quel rapport y a-t-il entre les deux points dont il s'agit et les extrémités du cycle chronologique ? Pour l'un d'eux, le Paradis terrestre, ce rapport est évident, et c'est bien là ce qui correspond au commencement du cycle ; mais, pour l'autre, il faut remarquer que la Jérusalem terrestre est prise comme la préfiguration de la Jérusalem céleste que décrit l'*Apocalypse* ; symboliquement, d'ailleurs, c'est aussi à Jérusalem qu'on place le lieu de la résurrection et du jugement qui terminent le cycle. La situation des deux points aux antipodes l'un de l'autre prend encore une nouvelle signification si l'on observe que la Jérusalem céleste n'est pas autre chose que la reconstitution même du Paradis terrestre, suivant une analogie s'appliquant en sens inverse¹¹. Au début des temps, c'est-à-dire du cycle actuel, le Paradis terrestre a été rendu inaccessible par suite de la chute de l'homme ; la Jérusalem nouvelle doit « descendre du ciel en terre » à la fin de ce même cycle, pour marquer le rétablissement de toutes choses dans leur ordre primordial, et l'on peut dire qu'elle

⁹ Le symbole hermétique du règne animal est le signe $\oplus$, qui comporte le diamètre vertical entier et la moitié seulement du diamètre horizontal ; ce symbole est en quelque sorte inverse de celui du règne minéral, ce qui était horizontal dans l'un devenant vertical dans l'autre et réciproquement ; et le symbole du règne végétal, où il y a une sorte de symétrie ou d'équivalence entre les deux directions horizontale et verticale, représente bien un stade intermédiaire entre les deux autres.

¹⁰ Nous ferons remarquer que les trois grades de la Maçonnerie symbolique ont, dans certains rites, des mots de passe qui représentent aussi respectivement les trois règnes, minéral, végétal et animal ; de plus, le premier de ces mots s'interprète parfois en un sens qui est dans un étroit rapport avec le symbolisme du « globe du monde ».

¹¹ Il y a entre le Paradis terrestre et la Jérusalem céleste le même rapport qu'entre les deux Adam dont parle saint Paul (1^{ère} Épître aux Corinthiens, XV).

jouera pour le cycle futur le même rôle que le Paradis terrestre pour celui-ci. En effet, la fin d'un cycle est analogue à son commencement, et elle coïncide avec le commencement du cycle suivant ; ce qui n'était que virtuel au début du cycle se trouve effectivement réalisé à sa fin, et engendre alors immédiatement les virtualités qui se développeront à leur tour au cours du cycle futur ; mais c'est là une question sur laquelle nous ne pourrions insister davantage sans sortir entièrement de notre sujet¹². Nous ajouterons seulement, pour indiquer encore un autre aspect du même symbolisme, que le centre de l'être, auquel nous avons fait allusion plus haut, est désigné par la tradition hindoue comme la « ville de Brahma » (en sanscrit *Brahma-pura*), et que plusieurs textes en parlent dans des termes qui sont presque identiques à ceux que nous trouvons dans la description apocalyptique de la Jérusalem céleste¹³. Enfin, et pour revenir à ce qui concerne plus directement le voyage de Dante, il convient de noter que, si c'est le point initial du cycle qui devient le terme de la traversée du monde terrestre, il y a là une allusion formelle à ce « retour aux origines » qui tient une place importante dans toutes les doctrines traditionnelles, et sur lequel, par une rencontre assez remarquable, l'ésotérisme islamique et le Taoïsme insistent plus particulièrement ; ce dont il s'agit, d'ailleurs, est encore la restauration de l'« état édénique », dont nous avons déjà parlé, et qui doit être regardée comme une condition préalable pour la conquête des états supérieurs de l'être.

Le point équidistant des deux extrémités dont nous venons de parler, c'est-à-dire le centre de la terre, est, comme nous l'avons dit, le point le plus bas, et il correspond aussi au milieu du cycle cosmique, lorsque ce cycle est envisagé chronologiquement, ou sous l'aspect de la succession. En effet, on peut alors en diviser l'ensemble en deux phases, l'une descendante, allant dans le sens d'une différenciation de plus en plus accentuée, et l'autre ascendante, en retour vers l'état principiel. Ces deux phases, que la doctrine hindoue compare à celles de la respiration, se retrouvent également dans les théories hermétiques, où elles sont appelées « coagulation » et « solution » : en vertu des lois de l'analogie, le « Grand Œuvre » reproduit en abrégé tout le cycle cosmique. On peut y voir la prédominance respective des deux tendances adverses, *tamas* et *sattwa*, que nous avons définies précédemment : la première se manifeste dans toutes les forces de contraction et de

¹² Il y a encore à ce propos bien d'autres questions qu'il pourrait être intéressant d'approfondir, par exemple celle-ci : pourquoi le Paradis terrestre est-il décrit comme un jardin et avec un symbolisme végétal, tandis que la Jérusalem céleste est décrite comme une ville et avec un symbolisme minéral ? C'est que la végétation représente l'élaboration des germes dans la sphère de l'assimilation vitale, tandis que les minéraux représentent les résultats définitivement fixés, « cristallisés » pour ainsi dire, au terme du développement cyclique.

¹³ Le rapprochement auquel ces textes donnent lieu est encore plus significatif quand on connaît la relation qui unit l'Agneau du symbolisme chrétien à l'*Agni* védique (dont le véhicule est d'ailleurs représenté par le bélier). Nous ne prétendons pas qu'il y ait, entre les mots *Agnus* et *Ignis* (équivalent latin d'*Agni*), autre chose qu'une de ces similitudes phonétiques auxquelles nous faisons allusion plus haut, qui peuvent fort bien ne correspondre à aucune parenté linguistique proprement dite, mais qui ne sont pas pour cela purement accidentelles. Ce dont nous voulons parler surtout, c'est d'un certain aspect du symbolisme du feu, qui, dans diverses formes traditionnelles, se lie assez étroitement à l'idée de l'« Amour », transposé en un sens supérieur comme le fait Dante ; et, en cela, Dante s'inspire encore de saint Jean, auquel les Ordres de chevalerie ont toujours rattaché principalement leurs conceptions doctrinales. – Il convient de remarquer, en outre, que l'Agneau se trouve associé à la fois aux représentations du Paradis terrestre et à celles de la Jérusalem céleste.

condensation, la seconde dans toutes les forces d'expansion et de dilatation ; et nous trouvons encore, à cet égard, une correspondance avec les propriétés opposées de la chaleur et du froid, la première dilatant les corps, tandis que le second les contracte ; c'est pourquoi le dernier cercle de l'Enfer est gelé. Lucifer symbolise l'« attrait inverse de la nature », c'est-à-dire la tendance à l'individualisation, avec toutes les limitations qui lui sont inhérentes ; son séjour est donc « il punto al qual si traggon d'ogni parte i pesi¹⁴ », ou, en d'autres termes, le centre de ces forces attractives et compressives qui, dans le monde terrestre, sont représentées par la pesanteur ; et celle-ci, qui attire les corps vers le bas (lequel est en tout lieu le centre de la terre), est véritablement une manifestation de *tamas*. Nous pouvons noter en passant que ceci va à l'encontre de l'hypothèse géologique du « feu central », car le point le plus bas doit être précisément celui où la densité et la solidité sont à leur maximum ; et, d'autre part, ce n'est pas moins contraire à l'hypothèse, envisagée par certains astronomes, d'une « fin du monde » par congélation, puisque cette fin ne peut être qu'un retour à l'indifférenciation. D'ailleurs, cette dernière hypothèse est en contradiction avec toutes les conceptions traditionnelles : ce n'est pas seulement pour Héraclite et pour les Stoïciens que la destruction du monde devait coïncider avec son embrasement ; la même affirmation se retrouve à peu près partout, des *Purânas* de l'Inde à l'*Apocalypse* ; et nous devons encore constater l'accord de ces traditions avec la doctrine hermétique, pour laquelle le feu (qui est celui des éléments en lequel *sattwa* prédomine) est l'agent de la « rénovation de la nature » ou de la « réintégration finale ».

Le centre de la terre représente donc le point extrême de la manifestation dans l'état d'existence considéré ; c'est un véritable point d'arrêt, à partir duquel se produit un changement de direction, la prépondérance passant de l'une à l'autre des deux tendances adverses. C'est pourquoi, dès que le fond des Enfers a été atteint, l'ascension ou le retour vers le principe commence, succédant immédiatement à la descente ; et le passage de l'un à l'autre hémisphère se fait en contournant le corps de Lucifer, d'une façon qui donne à penser que la considération de ce point central n'est pas sans avoir certains rapports avec les mystères maçonniques de la « Chambre du Milieu », ou il s'agit également de mort et de résurrection. Partout et toujours, nous retrouvons pareillement l'expression symbolique des deux phases complémentaires qui, dans l'initiation ou dans le « Grand Œuvre » hermétique (ce qui n'est au fond qu'une seule et même chose), traduisent ces mêmes lois cycliques, universellement applicables, et sur lesquelles, pour nous, repose toute la construction du poème de Dante.

¹⁴ *Inferno*, XXXIV, 110-111.

CHAPITRE IX

ERREURS DES INTERPRÉTATIONS SYSTÉMATIQUES

Certains penseront peut-être que cette étude pose encore plus de questions qu'elle n'en résout, et, à vrai dire, nous ne saurions protester contre une semblable critique, si toutefois c'en est une ; mais ce ne peut en être une que de la part de ceux qui ignorent combien la connaissance initiatique diffère de tout savoir profane. C'est pourquoi, dès le début, nous avons eu soin d'avertir que nous n'entendions point donner un exposé complet, car la nature même du sujet nous interdisait une semblable prétention ; et, d'ailleurs, tout se tient tellement dans ce domaine qu'il faudrait assurément plusieurs volumes pour développer comme elles le mériteraient les questions multiples auxquelles nous avons fait allusion au cours de notre travail, sans parler de toutes celles que nous n'avons pas eu l'occasion d'envisager, mais que ce développement, si nous voulions l'entreprendre, introduirait à leur tour inévitablement.

En terminant, nous dirons seulement, pour que personne ne puisse se méprendre sur nos intentions, que les points de vue que nous avons indiqués ne sont nullement exclusifs, et qu'il en est sans doute encore bien d'autres auxquels on pourrait se placer également et dont on tirerait des conclusions non moins importantes, tous ces points de vue se complétant en parfaite concordance dans l'unité de la synthèse totale. Il est de l'essence même du symbolisme initiatique de ne pouvoir se réduire à des formules plus ou moins étroitement systématiques, comme celles où se complaît la philosophie profane ; le rôle des symboles est d'être le support de conceptions dont les possibilités d'extension sont véritablement illimitées, et toute expression n'est elle-même qu'un symbole ; il faut donc toujours réserver la part de l'inexprimable, qui est même, dans l'ordre de la métaphysique pure, ce qui importe le plus.

Dans ces conditions, on comprendra sans peine que nos prétentions se bornent à fournir un point de départ à la réflexion de ceux qui, s'intéressant vraiment à ces études, sont capables d'en comprendre la portée réelle, et à leur indiquer la voie de certaines recherches dont il nous semble qu'on pourrait tirer un profit tout particulier.

Si donc ce travail avait pour effet d'en susciter d'autres dans le même sens, ce seul résultat serait loin d'être négligeable, d'autant plus que, pour nous, il ne s'agit point là d'érudition plus ou moins vaine, mais de compréhension vraie, et ce n'est sans doute que par de tels moyens qu'il sera possible quelque jour de faire sentir à nos contemporains l'étroitesse et l'insuffisance de leurs conceptions habituelles. Le but que nous avons ainsi en vue est peut-être bien lointain, mais nous ne pouvons pourtant nous empêcher d'y penser et d'y tendre, tout en contribuant pour notre part, si faible soit-elle, à apporter quelque lumière sur un côté trop peu connu de l'œuvre de Dante.

APPENDICE

—

RECUEIL D'ARTICLES

LE LANGAGE SECRET DE DANTE ET DES « FIDÈLES D'AMOUR » (I)

Publié dans le Voile d'Isis, février 1929.

Sous ce titre : *Il Linguaggio segreto di Dante a dei « Fedeli d'Amore »*¹, M. Luigi Valli, à qui on devait déjà plusieurs études sur la signification de l'œuvre de Dante, a publié un nouvel ouvrage qui est trop important pour que nous nous contentions de le signaler par une simple note bibliographique. La thèse qui y est soutenue peut se résumer brièvement en ceci : les diverses « dames » célébrées par les poètes se rattachant à la mystérieuse organisation des « Fidèles d'Amour », depuis Dante, Guido Cavalcanti et leurs contemporains jusqu'à Boccace et à Pétrarque, ne sont point des femmes ayant vécu réellement sur cette terre ; elles ne sont toutes, sous différents noms, qu'une seule et même « Dame » symbolique, qui représente l'Intelligence transcendante (*Madonna Intelligenza* de Dino Compagni) ou la Sagesse divine. À l'appui de cette thèse, l'auteur apporte une documentation formidable et un ensemble d'arguments bien propres à impressionner les plus sceptiques : il montre notamment que les poésies les plus inintelligibles au sens littéral deviennent parfaitement claires avec l'hypothèse d'un « jargon » ou langage conventionnel dont il est arrivé à traduire les principaux termes ; et il rappelle d'autres cas, notamment celui des Soufis persans, où un sens similaire a été également dissimulé sous les apparences d'une simple poésie d'amour. Il est impossible de résumer toute cette argumentation, basée sur des textes précis qui en font toute la valeur ; nous ne pouvons qu'engager ceux que la question intéresse à se reporter au livre lui-même.

À vrai dire, ce dont il s'agit nous avait toujours paru, quant à nous, un fait évident et incontestable ; mais il faut croire cependant que cette thèse a besoin d'être solidement établie. En effet, M. Valli prévoit que ses conclusions seront combattues par plusieurs catégories d'adversaires : d'abord, la critique soi-disant « positive » (qu'il a tort de qualifier de « traditionnelle », alors qu'elle est au contraire opposée à l'esprit traditionnel, auquel se rattache toute interprétation initiatique) ; ensuite, l'esprit de parti, soit catholique, soit anticatholique, qui n'y trouvera point sa satisfaction ; enfin, la critique « esthétique » et la « rhétorique romantique », qui, au fond, ne sont pas autre chose que ce qu'on pourrait appeler l'esprit « littéraire ». Il y a

¹ Roma, Biblioteca di Filosofia e Scienza, Casa editrice « Optima », 1928.

là tout un ensemble de préjugés qui seront toujours forcément opposés à la recherche du sens profond de certaines œuvres ; mais, en présence de travaux de ce genre, les gens de bonne foi et dégagés de tout parti pris pourront voir très facilement de quel côté est la vérité. Nous n'aurions, en ce qui nous concerne, d'objections à faire que sur certaines interprétations qui n'affectent nullement la thèse générale ; l'auteur, du reste, n'a pas eu la prétention d'apporter une solution définitive à toutes les questions qu'il soulève, et il est le premier à reconnaître que son travail aura besoin d'être corrigé ou complété sur bien des points de détail.

Le principal défaut de M. Valli, celui dont procèdent presque toutes les insuffisances que nous remarquons dans son ouvrage, c'est, disons-le tout de suite très nettement, de n'avoir pas la mentalité « initiatique » qui convient pour traiter à fond un tel sujet. Son point de vue est trop exclusivement celui d'un historien : il ne suffit pas de « faire de l'histoire » (p. 421) pour résoudre certains problèmes ; et d'ailleurs nous pouvons nous demander si ce n'est pas là, en un sens, interpréter les idées médiévales avec la mentalité moderne, comme l'auteur le reproche très justement aux critiques officiels ; les hommes du moyen âge ont-ils jamais « fait de l'histoire pour l'histoire » ? Il faut, pour ces choses, une compréhension d'un ordre plus profond ; si l'on n'y apporte qu'un esprit et des intentions « profanes », on ne pourra guère qu'accumuler des matériaux qu'il restera toujours à mettre en œuvre avec un tout autre esprit ; et nous ne voyons pas très bien de quel intérêt serait une recherche historique s'il ne devait pas en sortir quelque vérité doctrinale.

Il est vraiment regrettable que l'auteur manque de certaines données traditionnelles, d'une connaissance directe et pour ainsi dire « technique » des choses dont il traite. C'est ce qui l'a empêché notamment de reconnaître la portée proprement initiatique de notre étude sur l'*Ésotérisme de Dante* (p. 19) ; c'est ainsi qu'il n'a pas compris que peu importait, au point de vue où nous nous plaçons, que telles « découvertes » soient dues à Rossetti, Aroux ou à tout autre, parce que nous ne les citons que comme « point d'appui » pour des considérations d'un ordre bien différent ; il s'agissait pour nous de doctrine initiatique, non d'histoire littéraire. À propos de Rossetti, nous trouvons assez étrange l'assertion d'après laquelle il aurait été « Rose-Croix » (p. 16), les vrais Rose-Croix, qui d'ailleurs n'étaient nullement de « descendance gnostique » (p. 422), ayant disparu du monde occidental bien avant l'époque où il vécut ; même s'il fut rattaché à quelque organisation pseudo-rosicrucienne comme il y en a tant, celle-ci, très certainement, n'avait en tout cas aucune tradition authentique à lui communiquer ; du reste, sa première idée de ne voir partout qu'un sens purement politique va aussi nettement que possible à l'encontre d'une pareille hypothèse. M. Valli n'a du Rosicrucianisme qu'une idée bien superficielle et même tout à fait « simpliste », et il ne semble pas soupçonner le symbolisme de la croix (p. 393), pas plus qu'il ne paraît avoir bien compris la signification traditionnelle du cœur (pp. 153-154), se rapportant à l'intellect et non au sentiment. Disons, sur ce dernier point, que le *cuore gentile* des « Fidèles d'Amour » est le cœur purifié, c'est-à-dire vide de tout ce qui concerne les objets extérieurs, et par là même rendu apte à recevoir l'illumination intérieure ; ce qui est remarquable, c'est qu'on trouve une doctrine identique dans le Taoïsme.

Signalons encore d'autres points que nous avons relevés au cours de notre lecture : il y a, par exemple, quelques références assez fâcheuses et qui déparent un ouvrage sérieux. C'est ainsi qu'on aurait pu trouver facilement de meilleures autorités à citer que Mead pour le gnosticisme (p. 87), Marc Saunier pour le symbolisme des nombres (p. 312), et surtout... Léo Taxil pour la Maçonnerie (p. 272) ! Ce dernier est d'ailleurs mentionné pour un point tout à fait élémentaire, les âges symboliques des différents grades, qu'on peut trouver n'importe où. Au même endroit, l'auteur cite aussi, d'après Rossetti, le *Recueil précieux de la Maçonnerie Adonhiramite* ; mais la référence est indiquée d'une façon tout à fait inintelligible, et qui montre bien qu'il ne connaît pas par lui-même le livre dont il s'agit. Du reste, il y aurait de fortes réserves à faire sur tout ce que M. Valli dit de la Maçonnerie, qu'il qualifie bizarrement de « modernissima » (pp. 80 et 430) ; une organisation peut avoir « perdu l'esprit » (ou ce qu'on appelle en arabe la *barakah*), par intrusion de la politique ou autrement, et garder néanmoins son symbolisme intact, tout en ne le comprenant plus. Mais M. Valli lui-même ne semble pas saisir très bien le vrai rôle du symbolisme, ni avoir un sens très net de la filiation traditionnelle ; en parlant de différents « courants » (pp. 80-81), il mélange l'ésotérique et l'exotérique, et il prend pour sources d'inspiration des « Fidèles d'Amour » ce qui ne représente que des infiltrations antérieures, dans le monde profane, d'une tradition initiatique dont ces « Fidèles d'Amour » procédaient eux-mêmes directement. Les influences descendent du monde initiatique au monde profane, mais l'inverse ne se peut pas, car un fleuve ne remonte jamais vers sa source ; cette source, c'est la « fontaine d'enseignement » dont il est si souvent question dans les poèmes étudiés ici, et qui est généralement décrite comme située au pied d'un arbre, lequel, évidemment, n'est autre que l'« Arbre de Vie »² ; le symbolisme du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste » doit trouver ici son application.

Il y a aussi des inexactitudes de langage qui ne sont pas moins regrettables : ainsi, l'auteur qualifie d'« humaines » (p. 411) des choses qui, au contraire, sont essentiellement « supra-humaines », comme l'est d'ailleurs tout ce qui est d'ordre véritablement traditionnel et initiatique. De même, il commet l'erreur d'appeler « adeptes » les initiés d'un grade quelconque³, alors que cette appellation doit être réservée rigoureusement au grade suprême ; l'abus de ce mot est particulièrement intéressant à noter parce qu'il constitue en quelque sorte une « marque » : il y a un certain nombre de méprises que les « profanes » manquent rarement de commettre, et celle-là en est une. Il faut relever encore, à cet égard, l'emploi continu de mots comme « secte » et « sectaire », qui, pour désigner une organisation initiatique (et

² Cet arbre, chez les « Fidèles d'Amour », est généralement un pin, un hêtre ou un laurier ; l'« Arbre de Vie » est représenté souvent par des arbres qui demeurent toujours verts.

³ Les « Fidèles d'Amour » étaient divisés en sept degrés (p. 64) ; ce sont les sept échelons de l'échelle initiatique, en correspondance avec les sept cieux planétaires et avec les sept arts libéraux. Les expressions « terzo cielo » (ciel de Vénus), « terzo loco » (à comparer avec le terme maçonnique de « troisième appartement ») et « terzo grado » indiquent le troisième degré de la hiérarchie, dans lequel était rendu le *saluto* (ou la *salute*) ; ce rite avait lieu, semble-t-il, à l'époque de la Toussaint, de même que les initiations à celle de Pâques, où se situe l'action de la *Divine Comédie* (pp. 185-186).

non religieuse) et ce qui s'y rapporte, sont tout à fait impropres et vraiment déplaisants⁴ ; et ceci nous amène directement au plus grave défaut que nous ayons à constater dans l'ouvrage de M. Valli.

Ce défaut, c'est la confusion constante des points de vue « initiatique » et « mystique », et l'assimilation des choses dont il s'agit à une doctrine « religieuse », alors que l'ésotérisme, même s'il prend sa base dans des formes religieuses (comme c'est le cas pour les Soufis et pour les « Fidèles d'Amour »), appartient en réalité à un ordre tout différent. Une tradition vraiment initiatique ne peut pas être « hétérodoxe » ; la qualifier ainsi (p. 393), c'est renverser le rapport normal et hiérarchique entre l'intérieur et l'extérieur. L'ésotérisme n'est pas contraire à l'« orthodoxie » (p. 104), même entendue simplement au sens religieux ; il est au-dessus ou au delà du point de vue religieux, ce qui, évidemment, n'est pas du tout la même chose ; et, en fait, l'accusation injustifiée d'« hérésie » ne fut souvent qu'un moyen commode pour se débarrasser de gens qui pouvaient être gênants pour de tout autres motifs. Rossetti et Aroux n'ont pas eu tort de penser que les expressions théologiques, chez Dante, recouvraient quelque chose d'autre, mais seulement de croire qu'il fallait les interpréter « à rebours » (p. 389) ; l'ésotérisme se superpose à l'exotérisme, mais ne s'y oppose pas, parce qu'il n'est pas sur le même plan, et il donne aux mêmes vérités, par transposition dans un ordre supérieur, un sens plus profond. Assurément, il se trouve qu'*Amor* est le renversement de *Roma*⁵ ; mais il ne faut pas en conclure, comme on a voulu le faire parfois, que ce qu'il désigne est l'antithèse de *Roma*, mais bien que c'est ce dont *Roma* n'est qu'un reflet ou une image visible, nécessairement inverse comme l'est l'image d'un objet dans un miroir (et c'est ici l'occasion de rappeler le « per speculum in ænigmate » de Saint Paul). Ajoutons, en ce qui concerne Rossetti et Aroux, et quelques réserves qu'il convienne de faire sur certaines de leurs interprétations, qu'on ne peut dire, sans risquer de retomber dans les préjugés de la critique « positive », qu'une méthode est « inacceptable parce qu'incontrôlable » (p. 389) ; il faudrait alors rejeter tout ce qui est obtenu par connaissance directe, et notamment par communication régulière d'un enseignement traditionnel, qui est en effet incontrôlable... pour les profanes !⁶

La confusion de M. Valli entre ésotérisme et « hétérodoxie » est d'autant plus étonnante qu'il a tout au moins compris, beaucoup mieux que ses prédécesseurs, que la doctrine des « Fidèles d'Amour » n'était nullement « anticatholique » (elle était même, comme celle des Rose-Croix, rigoureusement « catholique » au vrai sens de ce

⁴ Il n'en est pas de même, quoique certains puissent en penser de « jargon » (*gergo*) ; qui, comme nous l'indiquions (*Le Voile d'Isis*, oct. 1928, p. 652 [*Le Compagnonnage et les Bohémiens*]), fut un terme « technique » avant de passer dans le langage vulgaire où il a pris un sens défavorable. Faisons remarquer, à cette occasion, que le mot « profane » aussi est toujours pris par nous dans son sens technique, qui, bien entendu, n'a rien d'injurieux.

⁵ À titre de curiosité, si on écrit cette simple phrase : « In Italia è Roma », et si on la lit en sens inverse, elle devient : « Amore ai La tini » ; le « hasard » est parfois d'une surprenante ingéniosité !

⁶ Il faut croire qu'il est bien difficile de ne pas se laisser affecter par l'esprit de l'époque : ainsi, la qualification de certains livres bibliques comme « pseudo-salomonici » et « mistico-platonici » (p. 80) nous apparaît comme une fâcheuse concession à l'exégèse moderne, c'est-à-dire à cette même « critique positive » contre laquelle l'auteur s'élève avec tant de raison.

mot), et qu'elle n'avait rien de commun avec les courants profanes dont devait sortir la Réforme (pp. 79-80 et 409). Seulement, où a-t-il vu que l'Église ait fait connaître au vulgaire le sens profond des « mystères » ? (p. 101). Elle l'enseigne au contraire si peu qu'on a pu douter qu'elle-même en ait gardé la conscience ; et c'est précisément dans cette « perte de l'esprit » que consisterait la « corruption » dénoncée déjà par Dante et ses associés⁷. La plus élémentaire prudence leur commandait d'ailleurs, quand ils parlaient de cette « corruption », de ne pas le faire en langage clair ; mais il ne faudrait pas conclure de là que l'usage d'une terminologie symbolique n'a d'autre raison d'être que la volonté de dissimuler le vrai sens d'une doctrine ; il y a des choses qui, par leur nature même, ne peuvent pas être exprimées autrement que sous cette forme, et ce côté de la question, qui est de beaucoup le plus important, ne semble guère avoir été envisagé par l'auteur. Il y a même encore un troisième aspect, intermédiaire en quelque sorte, où il s'agit bien de prudence, mais dans l'intérêt de la doctrine elle-même et non plus de ceux qui l'exposent, et cet aspect est celui auquel se rapporte plus particulièrement le symbole du vin chez les Soufis (dont l'enseignement, disons-le en passant, ne peut être qualifié de « panthéiste » que par une erreur tout occidentale) ; l'allusion qui est faite à ce symbole (pp. 72 et 104) n'indique pas nettement que « vin » signifie « mystère », doctrine secrète ou réservée, parce que, en hébreu, *iaïn* et *sôd* sont numériquement équivalents ; et, pour l'ésotérisme musulman, le vin est la « boisson de l'élite », dont les hommes vulgaires ne peuvent pas user impunément.

Mais venons-en à la confusion des points de vue « mystique » et « initiatique » : elle est solidaire de la précédente, car c'est la fausse assimilation des doctrines ésotériques au mysticisme, lequel relève du domaine religieux, qui amène à les mettre sur le même plan que l'exotérisme et à vouloir les opposer à celui-ci. Nous voyons fort bien ce qui, dans le cas présent, a pu causer cette erreur : c'est qu'une tradition « chevaleresque » (p. 146), pour s'adapter à la nature propre des hommes à qui elle s'adresse spécialement, comporte toujours la prépondérance d'un principe représenté comme féminin (*Madonna*)⁸, ainsi que l'intervention d'un élément affectif (*Amore*). Le rapprochement d'une telle forme traditionnelle avec celle que représentent les Soufis persans est tout à fait juste ; mais il faudrait ajouter que ces deux cas sont loin d'être les seuls où se rencontre le culte de la « donna-Divinità », c'est-à-dire de l'aspect féminin de la Divinité : on le trouve dans l'Inde aussi, où cet aspect est désigné comme la *Shakti*, équivalente à certains égards de la *Shekinah* hébraïque ; et il est à remarquer que le culte de la *Shakti* concerne surtout les Kshatriya. Une tradition « chevaleresque », précisément, n'est pas autre chose qu'une

⁷ La tête de Méduse, qui change les hommes en « pierres » (mot qui joue un rôle très important dans le langage des « Fidèles d'Amour »), représente la corruption de la Sagesse ; ses cheveux (symbolisant les mystères divins suivant les Soufis) deviennent des serpents, pris naturellement au sens défavorable, car, dans l'autre sens, le serpent est aussi un symbole de la Sagesse elle-même.

⁸ L'« Intellect actif », représenté par *Madonna*, est le « rayon céleste » qui constitue le lien entre Dieu et l'homme et qui conduit l'homme à Dieu (p. 54) : c'est la *Buddhi* hindoue. Il faudrait d'ailleurs prendre garde que « Sagesse » et « Intelligence » ne sont pas strictement identiques ; il y a là deux aspects complémentaires à distinguer (*Hokmah* et *Binah* dans la Kabbale).

forme traditionnelle à l'usage des Kshatriya, et c'est pourquoi elle ne peut pas constituer une voie purement intellectuelle comme l'est celle des Brâhmanes ; celle-ci est la « voie sèche » des alchimistes, tandis que l'autre est la « voie humide »⁹, l'eau symbolisant le féminin comme le feu le masculin, et la première correspondant à l'émotivité et le second à l'intellectualité qui prédominent respectivement dans la nature des Kshatriyas et dans celle des Brâhmanes. C'est pourquoi une telle tradition peut sembler mystique extérieurement, même quand elle est initiatique en réalité, si bien qu'on pourrait même penser que le mysticisme, au sens ordinaire du mot, en est comme un vestige ou une « survivance » demeurant, dans une civilisation telle que celle de l'Occident, après que toute organisation traditionnelle régulière a disparu.

Le rôle du principe féminin dans certaines formes traditionnelles se remarque même dans l'exotérisme catholique, par l'importance donnée au culte de la Vierge. M. Valli semble s'étonner de voir la *Rosa Mystica* figurer dans les litanies de la Vierge (p. 393) ; il y a pourtant, dans ces mêmes litanies, bien d'autres symboles proprement initiatiques, et ce dont il ne paraît pas se douter, c'est que leur application est parfaitement justifiée par les rapports de la Vierge avec la Sagesse et avec la *Shekinah*¹⁰. Notons aussi, à ce propos, que saint Bernard, dont on connaît la connexion avec les Templiers, apparaît comme un « chevalier de la Vierge », qu'il appelait « sa dame » ; on lui attribue même l'origine du vocable « Notre-Dame » : c'est aussi *Madonna*, et, sous un de ses aspects, elle s'identifie à la Sagesse, donc à la *Madonna* même des « Fidèles d'Amour » ; voilà encore un rapprochement que l'auteur n'a pas soupçonné, pas plus qu'il ne paraît soupçonner les raisons pour lesquelles le mois de mai est consacré à la Vierge.

Il est une chose qui aurait dû amener M. Valli à penser que les doctrines en question n'étaient point du « mysticisme » : c'est qu'il constate lui-même l'importance presque exclusive qui y est attachée à la « connaissance » (pp. 421-422), ce qui diffère totalement du point de vue mystique. Il se méprend d'ailleurs sur les conséquences qu'il convient d'en tirer : cette importance n'est pas un caractère spécial au « gnosticisme », mais un caractère général de tout enseignement initiatique, quelque forme qu'il ait prise ; la connaissance est toujours le but unique, et tout le reste n'est que moyens divers pour y parvenir. Il faut bien prendre garde de ne pas confondre « Gnose », qui signifie « connaissance », et « gnosticisme », bien que le second tire évidemment son nom de la première ; d'ailleurs, cette dénomination de « gnosticisme » est assez vague et paraît, en fait, avoir été appliquée indistinctement à des choses fort différentes¹¹.

⁹ Ces deux voies pourraient aussi, en un autre sens et suivant une autre corrélation, être respectivement celle des initiés en général et celle des mystiques, mais cette dernière est « irrégulière » et n'a pas à être envisagée quand on s'en tient strictement à la norme traditionnelle.

¹⁰ Il faut même remarquer que, dans certains cas, les mêmes symboles représentent à la fois la Vierge et le Christ ; il y a là une énigme digne d'être proposée à la sagacité des chercheurs, et dont la solution résulterait de la considération des rapports de la *Shekinah* avec *Metatron*.

¹¹ M. Valli dit que la « critique » apprécie peu les données traditionnelles des « gnostiques » contemporains (p. 422) ; pour une fois la « critique » a raison, car ces « néo-gnostiques » n'ont jamais rien reçu par une transmission

Il ne faut pas se laisser arrêter par les formes extérieures, quelles qu'elles puissent être ; les « Fidèles d'Amour » savaient aller au delà de ces formes, et en voici une preuve : dans une des premières nouvelles du *Décameron* de Boccace, Melchissédec affirme que, entre le Judaïsme, le Christianisme et l'Islamisme, « personne ne sait quelle est la vraie foi ». M. Valli a vu juste en interprétant cette affirmation en ce sens que « la vraie foi est cachée sous les aspects extérieurs des diverses croyances » (p. 433) ; mais ce qui est le plus remarquable, et cela il ne l'a pas vu, c'est que ces paroles soient mises dans la bouche de Melchissédec, qui est précisément le représentant de la tradition unique cachée sous toutes ces formes extérieures ; et il y a là quelque chose qui montre bien que certains, en Occident, savaient encore à cette époque ce qu'est le véritable « centre du monde ». Quoi qu'il en soit, l'emploi d'un langage « affectif », comme l'est souvent celui des « Fidèles d'Amour », est aussi une forme extérieure par laquelle on ne doit pas être illusionné ; il peut fort bien recouvrir quelque chose de bien autrement profond, et, en particulier, le mot « Amour » peut, en vertu de la transposition analogique, signifier tout autre chose que le sentiment qu'il désigne d'ordinaire. Ce sens profond de l'« Amour », en connexion avec les doctrines des Ordres de chevalerie, pourrait résulter notamment du rapprochement des indications suivantes : d'abord, la parole de saint Jean, « Dieu est Amour » ; ensuite, le cri de guerre des Templiers, « Vive Dieu Saint Amour » ; enfin, le dernier vers de la *Divine Comédie*, « L'Amor che muove il Sole e l'altre stelle »¹². Un autre point intéressant, à cet égard, c'est le rapport établi entre l'« Amour » et la « Mort » dans le symbolisme des « Fidèles d'Amour » ; ce rapport est double, parce que le mot « Mort » lui-même a un double sens. D'une part, il y a un rapprochement et comme une association de l'« Amour » et de la « Mort » (p. 159), celle-ci devant alors être entendue comme la « mort initiatique », et ce rapprochement semble s'être continué dans le courant d'où sont sorties, à la fin du moyen âge, les figurations de la « danse macabre »¹³ ; d'autre part, il y a aussi une antithèse établie à un autre point de vue entre l'« Amour » et la « Mort » (p. 166), antithèse qui peut s'expliquer en partie par la constitution même des deux mots : la racine *mor* leur est commune, et, dans *a-mor*, elle est précédée d'*a* privatif, comme dans le sanscrit *a-mara*, *a-mrita*, de sorte qu'« Amour » peut s'interpréter ainsi comme une sorte d'équivalent hiéroglyphique d'« immortalité ». Les « morts » peuvent en ce sens, d'une façon générale, être regardés comme désignant les profanes, tandis que les « vivants », ou ceux qui ont atteint l'« immortalité », sont les initiés ; c'est ici le lieu de rappeler l'expression de « Terre des Vivants », synonyme de « Terre Sainte » ou « Terre des Saints », « Terre Pure », etc. ; et l'opposition que nous venons d'indiquer équivaut sous ce rapport à

quelconque, et il ne s'agit que d'un essai de « reconstitution » d'après des documents, d'ailleurs bien fragmentaires. qui sont à la portée de tout le monde ; on peut en croire le témoignage de quelqu'un qui a eu l'occasion d'observer ces choses d'assez près pour savoir ce qu'il en est réellement.

¹² À propos des Ordres de chevalerie, disons que l'« Église Johannite » désigne la réunion de tous ceux qui, à un titre quelconque, se rattachaient à ce qu'on a appelé au moyen âge le « Royaume du Prêtre Jean », auquel nous avons fait allusion dans notre étude sur *Le Roi du Monde*.

¹³ Nous avons vu, dans un ancien cimetière du XV^e siècle, des chapiteaux dans les sculptures desquels sont curieusement réunis les attributs de l'Amour et de la Mort.

celle de l'Enfer, qui est le monde profane, et des Cieux, qui sont les degrés de la hiérarchie initiatique.

Quant à la « vraie foi » dont il a été parlé tout à l'heure, c'est elle qui est désignée comme la *Fede Santa*, expression qui, comme le mot *Amore*, s'applique en même temps à l'organisation initiatique elle-même. Cette *Fede Santa*, dont Dante était *Kadosch*, c'est la foi des *Fedeli d'Amore* ; et c'est aussi la *Fede dei Santi*, c'est-à-dire l'*Emounah des Kadosch*, ainsi que nous l'avons expliqué dans *l'Ésotérisme de Dante*. Cette désignation des initiés comme les « Saints », dont *Kadosch* est l'équivalent hébraïque, se comprend parfaitement par la signification des « Cieux » telle que nous venons de l'indiquer, puisque les Cieux sont en effet décrits comme la demeure des Saints ; elle doit être rapprochée de beaucoup d'autres dénominations analogues, comme celles de Purs, Parfaits, Cathares, Soufis, Ikhwan-es-Safa, etc., qui toutes ont été prises dans le même sens ; et elle permet de comprendre ce qu'est véritablement la « Terre Sainte »¹⁴.

Ceci nous amène à signaler un autre point, auquel M. Valli ne fait qu'une trop brève allusion (pp. 323-324) : c'est la signification secrète des pèlerinages, se rapportant aux pérégrinations des initiés, dont les itinéraires, d'ailleurs, coïncidaient en effet le plus souvent avec ceux des pèlerins ordinaires, avec qui ils se confondaient ainsi en apparence, ce qui leur permettait de mieux dissimuler les vraies raisons de ces voyages. Du reste, la situation même des lieux de pèlerinage, comme celle des sanctuaires de l'antiquité, a une valeur ésotérique dont il y a lieu de tenir compte à cet égard¹⁵ ; ceci est en relation directe avec ce que nous avons appelé la « géographie sacrée », et doit d'autre part être rapproché de ce que nous écrivions à propos des Compagnons et des Bohémiens¹⁶ ; peut-être reviendrons-nous là-dessus en une autre occasion.

La question de la « Terre Sainte » pourrait aussi donner la clef des rapports de Dante et des « Fidèles d'Amour » avec les Templiers ; c'est là encore un sujet qui n'est que très incomplètement traité dans le livre de M. Valli. Celui-ci considère bien ces rapports avec les Templiers (pp. 423-426), ainsi qu'avec les alchimistes (p. 428), comme d'une incontestable réalité, et il indique quelques rapprochements intéressants, comme, par exemple, celui des neuf années de probation des Templiers avec l'âge symbolique de neuf ans dans la *Vita Nuova* (p. 274) ; mais il y aurait eu bien d'autres choses à dire. Ainsi, à propos de la résidence centrale des Templiers fixée à Chypre (pp. 261 et 425), il serait curieux d'étudier la signification du nom de cette île, ses rapports avec Vénus et le « troisième ciel », le symbolisme du cuivre qui en a tiré son nom, toutes choses que nous ne pouvons, pour le moment, que signaler sans nous y arrêter.

¹⁴ Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer en outre que les initiales *F.S.* peuvent aussi se lire *Fides Sapientia*, traduction exacte de la *Pistis Sophia* gnostique.

¹⁵ M. Grillot de Givry a donné sur ce sujet une étude intitulée : *Les Foyers du mysticisme populaire*, dans *Le Voile d'Isis* d'avril 1920.

¹⁶ Cf. *Le Voile d'Isis*, octobre 1928.

De même, à propos de l'obligation imposée aux « Fidèles d'Amour » d'employer dans leurs écrits la forme poétique (p. 155), il y aurait lieu de se demander pourquoi la poésie était appelée par les anciens la « langue des Dieux », pourquoi *vates* en latin était à la fois le poète et le devin ou le prophète (les oracles étaient d'ailleurs rendus en vers), pourquoi les vers étaient appelés *carmina* (charmes, incantations, mot identique au sanscrit *karma* entendu au sens technique d'« acte rituel »)¹⁷, et aussi pourquoi il est dit de Salomon et d'autres sages, notamment dans la tradition musulmane, qu'ils comprenaient la « langue des oiseaux », ce qui, si étrange que cela puisse sembler, n'est qu'un autre nom de la « langue des Dieux »¹⁸.

Avant de terminer ces remarques, il nous faut encore dire quelques mots de l'interprétation de la *Divine Comédie* que M. Valli a développée dans d'autres ouvrages et qu'il résume simplement dans celui-ci : les symétries de la Croix et de l'Aigle (pp. 382-384), sur lesquelles elle est basée entièrement, rendent certainement compte d'une partie du sens du poème (d'ailleurs conforme à la conclusion du *De Monarchia*)¹⁹ ; mais il y a dans celui-ci bien d'autres choses qui ne peuvent trouver par là leur explication complète, ne serait-ce que l'emploi des nombres symboliques ; l'auteur semble y voir à tort une clef unique, suffisante pour résoudre toutes les difficultés. D'autre part, l'usage de ces « connexions structurales » (p. 388) lui paraît être personnel à Dante, alors qu'il y a au contraire dans cette « architecture » symbolique quelque chose d'essentiellement traditionnel, qui, pour ne pas avoir fait partie peut-être des modes d'expression habituels aux « Fidèles d'Amour » proprement dits, n'en existait pas moins dans des organisations plus ou moins étroitement apparentées à la leur, et se reliait à l'art même des constructeurs²⁰ ; il semble pourtant y avoir une intuition de ces rapports dans l'indication de l'aide que pourrait apporter aux recherches dont il s'agit « l'étude du symbolisme dans les arts figuratifs » (p. 406). Il faudrait d'ailleurs, là comme pour tout le reste, laisser de côté toute préoccupation « esthétique » (p. 389), et on pourrait alors découvrir bien d'autres points de comparaison, parfois fort inattendus²¹.

Si nous nous sommes étendu si longuement sur le livre de M. Valli, c'est qu'il est de ceux qui méritent vraiment de retenir l'attention, et, si nous en avons surtout signalé les lacunes, c'est que nous pouvions ainsi indiquer, pour lui-même ou pour d'autres, de nouvelles voies de recherches, susceptibles de compléter heureusement les résultats déjà acquis. Il semble que le temps soit venu où le vrai sens de l'œuvre de Dante se découvrira enfin ; si les interprétations de Rossetti et d'Aroux ne furent pas prises au sérieux à leur époque, ce n'est peut-être pas parce que les esprits y étaient moins bien préparés qu'aujourd'hui, mais plutôt parce qu'il était prévu que le

¹⁷ *Rita*, en sanscrit, est ce qui est conforme à l'ordre, sens que l'adverbe *rite* a gardé en latin ; l'ordre cosmique est ici représenté par la loi du rythme.

¹⁸ La même chose se trouve aussi dans les légendes germaniques.

¹⁹ Cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, chap. VIII.

²⁰ Nous rappellerons l'expression maçonnique de « morceau d'architecture » ; elle s'applique, au sens le plus vrai, à l'œuvre de Dante.

²¹ Nous pensons notamment à certaines des considérations contenues dans le très curieux livre de M. Pierre Piobb sur *Le Secret de Nostradamus*, Paris, 1927.

secret devait être gardé pendant six siècles (le *Naros* chaldéen) ; M. Valli parle souvent de ces six siècles pendant lesquels Dante n'a pas été compris, mais évidemment sans y voir aucune signification particulière, et cela prouve encore la nécessité, pour les études de ce genre, d'une connaissance des « lois cycliques », si complètement oubliées de l'Occident moderne.

LE LANGAGE SECRET DE DANTE ET DES « FIDÈLES D'AMOUR » (II)

Publié dans le Voile d'Isis, mars 1932.

Nous avons consacré le précédent article à l'important ouvrage publié en 1928, sous ce titre, par M. Luigi Valli ; en 1931 nous apprîmes la mort soudaine et prématurée de l'auteur dont nous espérions d'autres études non moins dignes d'intérêt ; puis nous parvint un second volume portant le même titre que le premier, et contenant, avec les réponses aux objections qui avaient été faites à la thèse soutenue dans celui-ci, un certain nombre de notes complémentaires¹.

Les objections, qui témoignent d'une incompréhension dont nous n'avons pas lieu d'être surpris, peuvent, comme il était d'ailleurs facile de le prévoir, se ramener presque toutes à deux catégories : les unes émanent de « critiques littéraires » imbus de tous les préjugés scolaires et universitaires, les autres de milieux catholiques où l'on ne veut pas admettre que Dante ait appartenu à une organisation initiatique ; toutes s'accordent en somme, quoique pour des raisons différentes, à nier l'existence de l'ésotérisme là même où il apparaît avec la plus éclatante évidence. L'auteur semble attacher une plus grande importance aux premières, qu'il discute beaucoup plus longuement que les secondes ; nous aurions été tenté, pour notre part, de faire exactement le contraire, voyant dans ces dernières un symptôme bien plus grave encore de la déformation de la mentalité moderne ; mais cette différence de perspective s'explique par le point de vue spécial auquel M. Valli a voulu se placer, et qui est uniquement celui d'un « chercheur » et d'un historien. De ce point de vue trop extérieur résultent un certain nombre de lacunes et d'inexactitudes de langage que nous avons déjà signalées dans l'article précédent ; M. Valli reconnaît, précisément à propos de celui-ci, qu'« il n'a jamais eu de contact avec des traditions initiatiques d'aucun genre », et que « sa formation mentale est nettement critique » ; il n'en est que plus remarquable qu'il soit arrivé à des conclusions aussi éloignées de celles de la « critique » ordinaire, et qui sont même assez étonnantes de la part de quelqu'un qui affirme sa volonté d'être « un homme du XX^e siècle ». Il n'en est pas moins regrettable qu'il se refuse de parti pris à comprendre la notion de l'orthodoxie traditionnelle, qu'il persiste à appliquer le terme déplaisant de « sectes » à des

¹ *Il Linguaggio segreto di Dante e dei « Fedeli d'Amore »*, vol. II (*Discussione e note aggiunte*) ; Roma, Biblioteca di Filosofia e Scienza, Casa editrice « Optima ».

organisations de caractère initiatique et non religieux, et qu'il nie avoir commis une confusion entre « mystique » et « initiatique », alors que précisément il la répète encore tout au long de ce second volume ; mais ces défauts ne doivent point nous empêcher de reconnaître le grand mérite qu'il y a, pour le « profane » qu'il veut être et demeurer, à avoir aperçu une bonne partie de la vérité en dépit de tous les obstacles que son éducation devait naturellement y apporter, et à l'avoir dite sans crainte des contradictions qu'il devait s'attirer de la part de tous ceux qui ont quelque intérêt à ce qu'elle reste ignorée.

Nous noterons seulement deux ou trois exemples typiques de l'incompréhension des « critiques » universitaires : certains ont été jusqu'à prétendre qu'une poésie qui est belle ne peut être symbolique ; il leur paraît qu'une œuvre d'art ne peut être admirée que si elle ne signifie rien, et que l'existence d'un sens profond en détruit la valeur artistique ! C'est bien là, exprimée aussi nettement que possible, cette conception « profane » que nous avons signalée dernièrement en plusieurs occasions, à propos de l'art en général et de la poésie en particulier, comme une dégénérescence toute moderne et comme contraire au caractère que les arts aussi bien que les sciences avaient à l'origine et qu'ils ont toujours eu dans toute civilisation traditionnelle. Notons à ce propos une formule assez intéressante citée par M. Valli : dans tout l'art médiéval, par opposition à l'art moderne, « il s'agit de l'incarnation d'une idée, non de l'idéalisation d'une réalité » ; nous dirions d'une réalité d'ordre sensible, car l'idée est aussi une réalité, et même d'un degré supérieur ; cette « incarnation de l'idée » dans une forme, ce n'est pas autre chose que le symbolisme même.

D'autres ont émis une objection vraiment comique : il serait « vil », prétendent-ils, d'écrire en « jargon », c'est-à-dire en langage conventionnel : ils ne voient évidemment là qu'une sorte de lâcheté et de dissimulation. À vrai dire, peut-être M. Valli lui-même a-t-il insisté trop exclusivement, comme nous l'avons déjà noté, sur la volonté qu'avaient les « Fidèles d'Amour » de se cacher pour des motifs de prudence ; il n'est pas contestable que cela ait existé en effet, et c'était une nécessité qui leur était imposée par les circonstances ; mais ce n'est là que la moindre et la plus extérieure des raisons qui justifient l'emploi qu'ils ont fait d'un langage qui n'était pas seulement conventionnel, mais aussi et même avant tout symbolique. On trouverait des exemples analogues dans de tout autres circonstances, où il n'y aurait eu aucun danger à parler clairement si la chose avait été possible ; on peut dire que, même alors, il y avait avantage à écarter ceux qui n'étaient pas « qualifiés », ce qui relève déjà d'une autre préoccupation que la simple prudence ; mais ce qu'il faut dire surtout, c'est que les vérités d'un certain ordre, par leur nature même, ne peuvent s'exprimer que symboliquement.

Enfin, il en est qui ont trouvé invraisemblable l'existence de la poésie symbolique chez les « Fidèles d'Amour », parce qu'elle constituerait un « cas unique », alors que M. Valli s'était attaché à montrer que, précisément à la même époque, la même chose existait aussi en Orient, et notamment dans la poésie persane. On pourrait même ajouter que ce symbolisme de l'amour a parfois été employé

également dans l'Inde ; et, pour s'en tenir au monde musulman, il est assez singulier qu'on parle toujours presque uniquement à cet égard de la poésie persane, alors qu'on peut facilement trouver des exemples similaires dans la poésie arabe, d'un caractère non moins ésotérique, par exemple chez Omar ibn El-Fârid. Ajoutons que bien d'autres « voiles » ont été employés également dans les expressions poétiques du Soufisme, y compris celui du scepticisme, dont on peut citer comme exemples Omar El-Khayyam et Abul-Alâ El-Maarri ; pour ce dernier surtout, bien peu nombreux sont ceux qui savent qu'il était en réalité un initié de haut rang ; et, fait que nous n'avons vu signalé nulle part jusqu'ici, il y a ceci de particulièrement curieux, pour le sujet qui nous occupe présentement, que sa *Risâlatul-Ghufrân* pourrait être regardée comme une des principales « sources » islamiques de la *Divine Comédie*.

Quant à l'obligation imposée à tous les membres d'une organisation initiatique d'écrire en vers, elle s'accordait parfaitement avec le caractère de « langue sacrée » qu'avait la poésie ; comme le dit très justement M. Valli, il s'agissait de tout autre chose que de « faire de la littérature », but qui n'a jamais été celui de Dante et de ses contemporains, lesquels, ajoute-t-il ironiquement, « avaient le tort de n'avoir pas lu les livres de la critique moderne ». À une époque très récente encore, dans certaines confréries ésotériques musulmanes, chacun devait tous les ans, à l'occasion du *mûlid* du Sheikh, composer un poème dans lequel il s'efforçait, fût-ce au détriment de la perfection de la forme, d'enfermer un sens doctrinal plus ou moins profond.

Pour ce qui est des remarques nouvelles faites par M. Valli et qui ouvrent la voie à d'autres recherches, l'une d'elles concerne les rapports de Joachim de Flore avec les « Fidèles d'Amour » : *Fiore* est un des symboles les plus usités dans la poésie de ceux-ci, comme synonyme de *Rosa* ; et, sous ce titre de *Fiore*, une adaptation italienne du *Roman de la Rose* a été écrite par un Florentin nommé Durante, qui est presque certainement Dante lui-même². D'autre part, la dénomination du couvent de *San Giovanni in Fiore*, d'où *Giocchino di Fiore* prit son nom, n'apparaît nulle part avant lui ; est-ce lui-même qui la lui donna, et pourquoi choisit-il ce nom ? Chose remarquable, Joachim de Flore parle dans ses œuvres d'une « veuve » symbolique, tout comme Francesco da Barberino et Boccace, qui appartenaient l'un et l'autre aux « Fidèles d'Amour » ; et nous ajouterons que, de nos jours encore, cette « veuve » est bien connue dans le symbolisme maçonnique. À ce propos, il est fâcheux que des préoccupations politiques semblent avoir empêché M. Valli de faire certains rapprochements pourtant très frappants ; il a raison, sans doute, de dire que les organisations initiatiques dont il s'agit ne sont pas la Maçonnerie, mais, entre celle-ci et celles-là, le lien n'en est pas moins certain ; et n'est-il pas curieux, par exemple, que le « vent » ait, dans le langage des « Fidèles d'Amour », exactement le même sens que la « pluie » dans celui de la Maçonnerie ?

Un autre point important est celui qui concerne les rapports des « Fidèles d'Amour » avec les alchimistes : un symbole particulièrement significatif à cet égard

² Dante n'est en effet qu'une contraction de Durante, qui était son véritable nom.

se trouve dans les *Documenti d'Amore* de Francesco da Barberino. Il s'agit d'une figure dans laquelle douze personnages disposés symétriquement, et qui forment six couples représentant autant de degrés initiatiques, aboutissent à un personnage unique placé au centre ; ce dernier, qui porte dans ses mains la rose symbolique, a deux têtes, l'une masculine et l'autre féminine, et est manifestement identique au *Rebis* hermétique. La seule différence notable avec les figures qui se rencontrent dans les traités alchimiques est que, dans celles-ci, c'est le côté droit qui est masculin et le côté gauche féminin, tandis qu'ici nous trouvons la disposition inverse ; cette particularité semble avoir échappé à M. Valli, qui pourtant en donne lui-même l'explication, sans paraître s'en apercevoir, lorsqu'il dit que « l'homme avec son intellect passif est réuni à l'Intelligence active, représentée par la femme », alors que généralement c'est le masculin qui symbolise l'élément actif et le féminin l'élément passif. Ce qui est le plus remarquable, c'est que cette sorte de renversement du rapport habituel se trouve également dans le symbolisme employé par le tantrisme hindou ; et le rapprochement s'impose plus fortement encore lorsque nous voyons Cecco d'Ascoli dire : « *onde io son ella* », exactement comme les *Shâktas*, au lieu de *So'ham*, « Je suis Lui » (le *Ana Hoa* de l'ésotérisme islamique), disent *Sâ'ham*, « Je suis Elle ». D'autre part, M. Valli remarque que, à côté du *Rebis* figuré dans le *Rosarium Philosophorum*, on voit une sorte d'arbre portant six couples de visages disposés symétriquement de chaque côté de la tige et un visage unique au sommet, qu'il identifie avec les personnages de la figure de Francesco da Barberino ; il semble bien s'agir effectivement, dans les deux cas, d'une hiérarchie initiatique en sept degrés, le dernier degré étant essentiellement caractérisé par la reconstitution de l'Androgyne hermétique, c'est-à-dire en somme la restauration de l'« état primordial » ; et ceci s'accorde avec ce que nous avons eu l'occasion de dire sur la signification du terme de « Rose-Croix », comme désignant la perfection de l'état humain. À propos de l'initiation en sept degrés, nous avons parlé, dans notre étude sur *L'Ésotérisme de Dante*, de l'échelle à sept échelons ; il est vrai que ceux-ci, généralement, sont plutôt mis en correspondance avec les sept cieux planétaires, qui se réfèrent à des états supra-humains ; mais, par raison d'analogie, il doit y avoir, dans un même système initiatique, une similitude de répartition hiérarchique entre les « petits mystères » et les « grands mystères ». D'autre part, l'être réintégré au centre de l'état humain est par là même prêt à s'élever aux états supérieurs, et il domine déjà les conditions de l'existence dans ce monde dont il est devenu maître ; c'est pourquoi le *Rebis* du *Rosarium Philosophorum* a sous ses pieds la lune, et celui de Basile Valentin le dragon ; cette signification a été complètement méconnue par M. Valli, qui n'a vu là que des symboles de la doctrine corrompue ou de « l'erreur qui opprime le monde », alors que, en réalité, la lune représente le domaine des formes (le symbolisme est le même que celui de la « marche sur les eaux »), et le dragon est ici la figure du monde élémentaire.

M. Valli, tout en n'ayant aucun doute sur les rapports de Dante avec les Templiers, dont il existe des indices multiples, soulève une discussion au sujet de la médaille du musée de Vienne, dont nous avons parlé dans *L'Ésotérisme de Dante* ; il a voulu voir cette médaille, et il a constaté que ses deux faces avaient été réunies postérieurement et avaient dû appartenir tout d'abord à deux médailles différentes ; il

reconnait d'ailleurs que cette étrange opération n'a pas dû être faite sans quelque raison. Quant aux initiales F.S.K.I.P.F.T. qui figurent au revers, elles sont pour lui celles des sept vertus : *Fides*, *Spes*, *Karitas*, *Iustitia*, *Prudentia*, *Fortitudo*, *Temperantia*, bien qu'il y ait une anomalie dans le fait qu'elles sont disposées en deux lignes par quatre et trois, au lieu de l'être par trois et quatre comme le voudrait la distinction des trois vertus théologiques et des quatre vertus cardinales ; comme elles sont d'ailleurs jointes à des rameaux de laurier et d'olivier, « qui sont proprement les deux plantes sacrées des initiés », il admet que cette interprétation n'exclut pas forcément l'existence d'une autre signification plus cachée ; et nous ajouterons que l'orthographe anormale *Karitas*, au lieu de *Charitas*, pourrait bien avoir été nécessitée précisément par ce double sens. Du reste, nous avons signalé par ailleurs, dans la même étude, le rôle initiatique donné aux trois vertus théologiques, et qui a été conservé dans le 18^{ème} degré de la Maçonnerie écossaise³ ; en outre, le septénaire des vertus est formé d'un ternaire supérieur et d'un quaternaire inférieur, ce qui indique suffisamment qu'il est constitué selon des principes ésotériques ; et enfin il peut, tout aussi bien que celui des « arts libéraux » (divisé, lui aussi, en *trivium* et *quadrivium*), correspondre aux sept échelons auxquels nous faisons allusion tout à l'heure, d'autant plus que, en fait, la « Foi » (la *Fede Santa*) figure toujours au plus haut échelon de l'« échelle mystérieuse » des *Kadosch* ; tout cela forme donc un ensemble beaucoup plus cohérent que ne peuvent le croire les observateurs superficiels.

D'un autre côté, M. Valli a découvert, au même musée de Vienne, la médaille originale de Dante, et le revers de celle-ci présente encore une figure fort étrange et énigmatique : un cœur placé au centre d'un système de cercles qui a l'apparence d'une sphère céleste, mais qui n'en est pas une en réalité, et que n'accompagne aucune inscription⁴. Il y a trois cercles méridiens et quatre cercles parallèles, que M. Valli rapporte encore respectivement aux trois vertus théologiques et aux quatre vertus cardinales ; ce qui nous donnerait à penser que cette interprétation doit être exacte, c'est surtout la justesse de l'application qui est faite, dans cette disposition, du sens vertical et du sens horizontal aux rapports de la vie contemplative et de la vie active, ou de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel régissant l'une et l'autre, auxquels correspondent ces deux groupes de vertus, qu'un cercle oblique, complétant la figure (et formant avec les autres le nombre 8 qui est celui de l'équilibre), relie en une parfaite harmonie sous l'irradiation de la « doctrine d'amour »⁵.

Une dernière note concerne le nom secret que les « Fidèles d'Amour » donnaient à Dieu : Francesco da Barberino, dans son *Tractatus Amoris*, s'est fait représenter dans une attitude d'adoration devant la lettre I ; et, dans la *Divine Comédie*, Adam dit que

³ Dans le 17^{ème} degré, celui de « Chevalier d'Orient et d'Occident », on trouve aussi une devise formée de sept initiales, qui sont celles d'un septénaire d'attributs divins dont l'énumération est tirée d'un passage de l'Apocalypse.

⁴ Ce cœur ainsi placé nous rappelle la figure, non moins remarquable et mystérieuse, du cœur de Saint-Denis d'Orques, représenté au centre des cercles planétaire et zodiacal, figure qui fut étudiée par M. L. Charbonneau-Lassay dans la revue *Regnabit*.

⁵ On pourra, à ce propos, se reporter à ce que nous avons dit au sujet du traité *De Monarchia* de Dante dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

le premier nom de Dieu fut I⁶, le nom qui vint ensuite étant *El*. Cette lettre I, que Dante appelle la « neuvième figure » suivant son rang dans l'alphabet latin (et l'on sait quelle importance symbolique avait pour lui le nombre 9), n'est évidemment autre que le *iod*, bien que celui-ci soit la dixième lettre dans l'alphabet hébraïque ; et, en fait, le *iod*, outre qu'il est la première lettre du Tétragramme, constitue un nom divin par lui-même, soit isolé, soit répété trois fois⁷. C'est ce même *iod* qui, dans la Maçonnerie, est devenu la lettre G, par assimilation avec *God* (car c'est en Angleterre que s'opéra cette transformation) ; ceci sans préjudice des autres significations multiples qui sont venues secondairement se concentrer dans cette même lettre G, et qu'il n'est pas dans notre propos d'examiner ici.

Il est à souhaiter vivement, tout en déplorant la disparition de M. Luigi Valli, qu'il trouve des continuateurs dans ce champ de recherches aussi vaste que peu exploré jusqu'ici ; et il semble bien qu'il doive en être ainsi, puisque, lui-même nous apprend qu'il a déjà été suivi par M. Gaetano Scarlata, qui a consacré un ouvrage⁸ à l'étude spéciale du traité *De vulgari eloquentia* de Dante, livre « plein de mystères » aussi, comme Rossetti et Aroux l'avaient bien vu, et qui, tandis qu'il semble parler simplement de l'idiome italien, se rapporte en réalité à la langue secrète, suivant un procédé également en usage dans l'ésotérisme islamique, où, comme nous l'avons signalé en une autre occasion, une œuvre initiatique peut revêtir les apparences d'un simple traité de grammaire. On fera sans doute encore bien d'autres découvertes dans le même ordre d'idées ; et, même si ceux qui se consacrent à ces recherches n'y apportent personnellement qu'une mentalité « profane » (à la condition qu'elle soit pourtant impartiale) et n'y voient que l'objet d'une sorte de curiosité historique, les résultats obtenus n'en seront pas moins susceptibles en eux-mêmes, et pour ceux qui sauront en comprendre toute la portée réelle, de contribuer efficacement à une restauration de l'esprit traditionnel : ces travaux ne se rattachent-ils pas, fut-ce inconsciemment et involontairement, à la « recherche de la Parole perdue », qui est la même chose que la « quête du Graal » ?

⁶ *Paradis*, XXVI, 133.

⁷ Est-ce par une simple coïncidence que le cœur de Saint Denis d'Orques, dont nous venons de parler, porte une blessure (ou ce qui paraît tel) en forme de *iod* ? Et n'y aurait-il pas quelques raisons de supposer que les anciennes figurations du « Sacré-Cœur » antérieures à son adoption « officielle » par l'Église, ont pu avoir certains rapports avec la doctrine des « Fidèles d'Amour » ou de leurs continuateurs ?

⁸ *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*, Palermo 1930.

NOUVEAUX APERÇUS SUR LE LANGAGE SECRET DE DANTE

Publié dans le Voile d'Isis, juillet 1932.

En parlant précédemment des deux tomes du dernier livre de M. Luigi Valli, nous mentionnions l'ouvrage que, suivant les mêmes idées directrices, M. Gaetano Scarlata a consacré au traité *De vulgari eloquentia* de Dante, ou plutôt, comme il préfère le désigner (car le titre n'a jamais été fixé exactement), *De vulgaris eloquentiae doctrina*, suivant l'expression employée par l'auteur lui-même pour en définir le sujet dès le début, et afin de mettre en évidence son intention quant au contenu doctrinal de la poésie en langue vulgaire¹. En effet, ceux que Dante appelle *poeti volgari*, ce sont ceux dont les écrits avaient, comme il dit, *verace intendimento*, c'est-à-dire contenaient un sens caché conformément au symbolisme des « Fidèles d'Amour », puisqu'il les oppose aux *litterali* (et non *litterati* comme on l'a lu parfois inexactement), ou à ceux qui écrivaient seulement dans le sens littéral. Les premiers sont pour lui les vrais poètes, et il les appelle aussi *trilingues doctores*, ce qui peut s'entendre extérieurement du fait qu'une telle poésie existait dans les trois langues italienne, provençale (non pas « française » comme le dit à tort M. Scarlata) et espagnole, mais signifie en réalité (aucun poète n'ayant jamais écrit en fait dans ces trois langues) qu'elle devait s'interpréter suivant un triple sens² ; et Dante, au sujet de ces *trilingues doctores* dit que *maxime conveniunt in hoc vocabulo quod est Amor*, ce qui est une allusion assez évidente à la doctrine des « Fidèles d'Amour ».

Au sujet de ceux-ci, M. Scarlata fait une remarque très juste : il pense qu'ils n'ont jamais dû constituer une association suivant des formes rigoureusement définies, plus ou moins semblables à celles de la Maçonnerie moderne par exemple, avec un pouvoir central établissant des « filiales » dans les diverses localités ; et nous pouvons ajouter, à l'appui de cette remarque, que dans la Maçonnerie elle-même, rien de tel n'a jamais existé avant la constitution de la Grande Loge d'Angleterre en 1717.

¹ *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*, Palermo, 1930.

² Sans doute faut-il entendre par là trois sens supérieurs au sens littéral, de sorte que, avec celui-ci, on aurait les quatre sens dont parle Dante dans le *Convito*, ainsi que nous l'avons indiqué au début de notre étude sur *L'Ésotérisme de Dante*.

Il ne semble d'ailleurs pas que M. Scarlata ait saisi toute la portée du fait, qu'il croit devoir attribuer simplement aux circonstances, peu favorables à l'existence d'une institution se présentant sous des dehors plus stables ; en réalité, comme nous l'avons déjà dit souvent, une organisation véritablement initiatique ne peut pas être une « société » au sens moderne de ce mot, avec tout le formalisme extérieur qu'il implique ; lorsqu'on voit apparaître des statuts, des règlements écrits et autres choses de ce genre, on peut être sûr qu'il y a là une dégénérescence donnant à l'organisation un caractère « semi-profane », si l'on peut employer une telle expression. Mais, pour ce qui est d'ordre proprement initiatique, M. Scarlata n'est pas allé au fond des choses, et il paraît même ne pas s'en être approché autant que M. Valli ; il voit surtout le côté politique, somme toute accessoire, et il parle constamment de « sectes », point sur lequel nous nous sommes amplement expliqué dans notre précédent article ; il ne tire, dans ses développements, que peu de conséquences de l'affirmation de la doctrine (ésotérique et non hérétique) de l'*amor sapientiae*, qui est pourtant tout l'essentiel, le reste tenant seulement aux contingences historiques. Il est d'ailleurs possible que le sujet de cette étude se soit prêté assez facilement à ce qui nous apparaît comme une erreur de perspective : le *De vulgaris eloquentiae doctrina* a un lien direct avec le *De monarchia*, et, par conséquent, se rattache à la partie de l'œuvre de Dante où les applications sociales tiennent la place la plus considérable ; mais ces applications elles-mêmes peuvent-elles être bien comprises si on ne les rapporte pas constamment à leur principe ? Le plus fâcheux est que M. Scarlata, quand il passe à des vues historiques d'ensemble, se soit laissé entraîner à des interprétations plus que contestables : ne va-t-il pas jusqu'à faire de Dante et des « Fidèles d'Amour » des adversaires de l'esprit du moyen âge et des précurseurs des idées modernes, animés d'un esprit « laïque » et « démocratique » qui serait en réalité tout ce qu'il y a de plus « anti-initiatique » ? Cette seconde partie de son livre, où il y a pourtant des indications intéressantes, notamment sur les influences orientales à la cour de Frédéric II et dans le mouvement franciscain, serait à reprendre sur des bases plus conformes au sens traditionnel ; il est vrai qu'elle n'est présentée que comme une « première tentative de reconstruction historique », et qui sait si l'auteur ne sera pas amené par ses recherches ultérieures à la rectifier lui-même ?

Une des causes de la méprise de M. Scarlata est peut-être dans la façon dont Dante oppose l'usage du *vulgare* à celui du latin, langue ecclésiastique, et aussi la manière de symboliser des poètes, selon le *verace intendimento*, à celle des théologiens (cette dernière étant plutôt une simple allégorie) ; mais c'est aux yeux des adversaires de Dante, ou (ce qui revient souvent au même en pareil cas) de ceux qui ne le comprenaient pas, que le *vulgare* n'était que le *sermo laicus*, alors que pour lui-même il était tout autre chose ; et d'autre part, au point de vue strictement traditionnel, la fonction des initiés n'est-elle pas plus véritablement « sacerdotale » que celle d'un « clergé » exotériste qui ne possède que la lettre et s'arrête à l'écorce de la doctrine³ ? Le point essentiel, ici, est de savoir ce que Dante entend par

³ Selon l'ordre hiérarchique normal, l'initié est au-dessus du « clerc » ordinaire (fût-il théologien), tandis que le « laïque » est naturellement au-dessous de celui-ci.

l'expression *vulgare illustre* qui peut sembler étrange et même contradictoire si l'on s'en tient au sens ordinaire des mots, mais qui s'explique si l'on remarque qu'il fait *vulgare* synonyme de *naturale* : c'est la langue que l'homme apprend directement par transmission orale (comme l'enfant, qui au point de vue initiatique représente le néophyte, apprend sa propre langue maternelle), c'est à dire, symboliquement, la langue qui sert de véhicule à la tradition, et qui peut, sous ce rapport, s'identifier à la langue primordiale et universelle. Ceci touche de près, comme on le voit, à la question de la mystérieuse « langue syriaque » (*loghah sûryâniyah*) dont nous avons parlé dans de précédents articles⁴ ; il est vrai que, pour Dante, cette « langue de la révélation » semble avoir été l'hébreu, mais, comme nous le disions alors, une telle affirmation ne doit pas être prise à la lettre, la même chose pouvant être dite de toute langue qui a un caractère « sacré », c'est-à-dire qui sert à l'expression d'une forme traditionnelle régulière⁵. D'après Dante, la langue parlée par le premier homme, créé immédiatement par Dieu, fut continuée par ses descendants jusqu'à l'édification de la tour de Babel ; ensuite, « *hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber... ; hiis solis post confusionem remansit* » ; mais ces « fils d'Heber » ne sont-ils pas tous ceux qui ont gardé la tradition, bien plutôt qu'un peuple déterminé ? Le nom d'« Israël » n'a-t-il pas été souvent employé aussi pour désigner l'ensemble des initiés, quelle que soit leur origine ethnique, et ceux-ci qui en fait forment réellement le « peuple élu » ne possèdent-ils pas la langue universelle qui leur permet à tous de se comprendre entre eux, c'est-à-dire la connaissance de la tradition unique qui est cachée sous toutes les formes particulières⁶ ? D'ailleurs, si Dante avait pensé qu'il s'agissait réellement de la langue hébraïque, il n'aurait pas pu dire que l'Église (désignée par le nom énigmatique de *Petramala*) croit parler la langue d'Adam, puisqu'elle parle, non l'hébreu, mais le latin, pour lequel il ne semble pas que personne ait jamais revendiqué la qualité de langue primitive ; mais, si l'on entend par là qu'elle croit enseigner la véritable doctrine de la révélation, tout devient parfaitement intelligible. Au surplus, même en admettant que les premiers Chrétiens, qui possédaient cette véritable doctrine, aient effectivement parlé l'hébreu (ce qui serait historiquement inexact, car l'araméen n'est pas plus l'hébreu que l'italien n'est le latin) les « Fidèles d'Amour », qui se considéraient comme leurs continuateurs, n'ont jamais prétendu reprendre cette langue pour l'opposer au latin, comme ils auraient logiquement dû le faire s'il fallait s'en tenir à l'interprétation littérale⁷.

On voit que tout cela est fort loin de la signification purement « philologique » qu'on attribue habituellement au traité de Dante, et qu'il s'agit au fond de bien autre

⁴ *La Science des lettres* (n° de février 1931), et *La Langue des oiseaux* (n° de novembre 1931).

⁵ Il va sans dire que, quand on oppose « langues vulgaires » à « langues sacrées », on prend le mot « vulgaire » dans son sens habituel ; si on le prenait au sens de Dante, cette expression ne s'appliquerait plus, et c'est plutôt « langues profanes » qu'il faudrait dire pour éviter toute équivoque.

⁶ Voir à ce propos le chapitre sur *Le Don des langues* dans *Aperçus sur l'Initiation*.

⁷ Ajoutons encore que, comme le note M. Scarlata, l'idée de la continuation de la langue primitive est contredite par les paroles que Dante lui-même, dans la *Divine Comédie*, attribue à Adam (*Paradiso*, XXVI, 124). Ces paroles peuvent d'ailleurs s'expliquer par la considération des périodes cycliques : la langue originelle fut *tutta spenta* dès la fin du *Krita-Yuga*, donc bien avant l'entreprise du « peuple de Nemrod », qui correspond seulement au début du *Kali-Yuga*.

chose que de l'idiome italien : et même ce qui se rapporte réellement à celui-ci peut avoir aussi, en même temps, une valeur symbolique. C'est ainsi que, lorsque Dante oppose telle cité ou telle région à telle autre, il ne s'agit pas simplement d'une opposition linguistique, ou que, lorsqu'il cite certains noms comme ceux de *Petramala*, des *Papienses* ou des *Aquile-gienses*, il y a dans ce choix (même sans aller jusqu'à la considération d'un symbolisme géographique proprement dit) des intentions assez transparentes, comme l'avait déjà remarqué Rossetti ; et, naturellement, il faut souvent, pour comprendre le vrai sens de tel ou tel mot apparemment insignifiant, se reporter à la terminologie conventionnelle des « Fidèles d'Amour ». M. Scarlata fait très justement observer que ce sont presque toujours les exemples (y compris ceux qui semblent n'avoir qu'une valeur purement rhétorique ou grammaticale) qui donnent la clef du contexte ; il y avait là, en effet, un excellent moyen de détourner l'attention des « profanes », qui ne pouvaient y voir que des phrases quelconques et sans importance ; on pourrait dire que ces exemples jouent là un rôle assez comparable à celui des « mythes » dans les dialogues platoniciens, et il n'y a qu'à voir ce que font de ceux-ci les « critiques » universitaires pour être fixé sur la parfaite efficacité du procédé qui consiste à mettre ainsi en « hors-d'œuvre », si l'on peut dire, ce qu'il y a précisément de plus important.

En somme, ce que Dante semble avoir eu essentiellement en vue, c'est la constitution d'un langage apte, par la superposition des sens multiples, à exprimer dans la mesure du possible la doctrine ésotérique ; et, si la codification d'un tel langage peut être qualifiée de « rhétorique », c'est là, en tout cas, une rhétorique d'un genre bien spécial, aussi éloignée de ce qu'on entend aujourd'hui par ce mot que la poésie des « Fidèles d'Amour » l'est de celle des modernes, dont les prédécesseurs sont ces *litterali* à qui Dante reprochait de rimer « sottement » (*stoltamente*) sans enfermer dans leurs vers aucun sens profond⁸. Suivant le mot de M. Valli que nous avons déjà cité, Dante se proposait tout autre chose que de « faire de la littérature », et cela revient à dire qu'il était précisément tout le contraire d'un moderne ; son œuvre, loin de s'opposer à l'esprit du moyen âge, en est une des plus parfaites synthèses, au même titre que celle des constructeurs de cathédrales ; et les plus simples données initiatiques permettent de comprendre sans peine qu'il y a à ce rapprochement des raisons très profondes.

⁸ C'est à peu près de la même façon que les prédécesseurs des chimistes actuels sont, non les véritables alchimistes, mais les « souffleurs » ; qu'il s'agisse des sciences ou des arts, la conception purement « profane » des modernes résulte toujours d'une semblable dégénérescence.

« FIDÈLES D'AMOUR » ET « COURS D'AMOUR »

Publié dans le Voile d'Isis, juillet 1933.

Les recherches sur les « Fidèles d'Amour », continuent à donner lieu, en Italie, à d'intéressants travaux : M. Alfonso Ricolfi, qui avait déjà fait paraître divers articles sur ce sujet, vient de publier une étude que d'autres doivent suivre, et où il affirme son intention de reprendre l'œuvre laissée inachevée par Luigi Valli¹. Peut-être le fait-il, cependant, avec quelque timidité, car il estime que celui-ci a « exagéré » sur certains points, notamment en refusant une existence réelle à toutes les femmes chantées par les poètes se rattachant aux « Fidèles d'Amour », à l'opposé de l'opinion la plus communément admise ; mais, à vrai dire, cette question a sans doute moins d'importance qu'il ne semble le croire, du moins quand on se place en dehors d'un point de vue de simple curiosité historique, et n'affecte en rien la véritable interprétation. Il n'y a rien d'impossible, en effet, à ce que certains, désignant par un nom féminin la Sagesse divine, aient adopté, à titre purement symbolique, le nom d'une personne ayant vécu réellement, et même il peut y avoir à cela au moins deux raisons : d'abord, comme nous le disions encore dernièrement, n'importe quoi peut, selon la nature des individus, être l'occasion et le point de départ d'un développement spirituel, et cela peut être vrai d'un amour terrestre aussi bien que de toute autre circonstance (d'autant plus qu'il ne faut pas oublier que ce à quoi nous avons affaire ici peut en somme être caractérisé comme une voie de Kshatriya) ; ensuite, le véritable sens de la désignation ainsi employée n'en était que plus difficilement pénétrable pour les profanes, qui s'en tenaient naturellement à la lettre, et cet avantage, quoique d'ordre contingent, n'était peut-être pas entièrement négligeable.

Cette remarque nous amène à envisager un autre point qui a avec celui-là des rapports assez étroits : M. Ricolfi estime qu'il faut distinguer entre « Cours d'Amour » et « Cours d'amour » ; et cette distinction n'est pas, comme on pourrait le croire à première vue, une simple subtilité. En effet, il faut entendre par « Cour d'Amour » une assemblée symbolique présidée par l'Amour lui-même personnifié, tandis qu'une « Cour d'amour » est seulement une réunion humaine, constituant une

¹ *Studi sui « Fedeli d'Amore » ; I. Le « Corti d'Amore » in Francia ed i loro riflessi in Italia* ; Roma, Biblioteca della Nuova Rivista Storica, Società Editrice Dante Alighieri, 1933.

sorte de tribunal appelé à se prononcer sur des cas plus ou moins complexes ; que ces cas aient d'ailleurs été réels ou supposés, ou, en d'autres termes, qu'il se soit agi d'une juridiction effective ou d'un simple jeu (et il a pu en fait y avoir l'un et l'autre), peu importe au point de vue où nous nous plaçons. Les « Cours d'amour », si vraiment elles ne s'occupaient que de questions concernant l'amour profane, n'étaient point les assemblées des véritables « Fidèles d'Amour » (à moins pourtant que ceux-ci n'aient pris parfois extérieurement cette apparence pour mieux se dissimuler) ; mais elles ont pu en être une imitation et comme une parodie, née de l'incompréhension des non-initiés, de même qu'il y avait incontestablement, à la même époque, des poètes profanes qui, célébrant dans leurs vers des femmes réelles, n'y mettaient rien de plus que le sens littéral. De même encore, à côté des véritables alchimistes, il y avait des « souffleurs » ; là aussi, il faut se garder de toute confusion entre les uns et les autres, et ce n'est pas toujours facile sans un examen approfondi, puisque, extérieurement, leur langage peut être le même ; et cette confusion même, dans ce cas comme dans l'autre, a pu servir parfois à dérouter des recherches indiscrètes.

Mais ce qui serait inadmissible, c'est d'attribuer une sorte de priorité ou d'antériorité à ce qui n'est que contrefaçon ou dégénérescence ; et M. Ricolfi nous semble disposé à admettre trop facilement que le sens profond ait pu être comme surajouté après coup à quelque chose qui, au début, n'aurait eu qu'un caractère tout profane. À cet égard, nous nous contenterons de rappeler ce que nous avons dit bien souvent sur l'origine initiatique de toute science et de tout art, dont le caractère proprement traditionnel n'a pu se perdre ensuite que par un effet de l'incompréhension dont nous parlions tout à l'heure ; d'ailleurs, supposer l'inverse, c'est admettre une influence du monde profane sur le monde initiatique, c'est-à-dire un renversement des véritables rapports hiérarchiques qui sont inhérents à la nature même des choses. Ce qui peut faire illusion, dans le cas présent, c'est que l'imitation profane a dû toujours être plus visible que la véritable organisation des « Fidèles d'Amour », organisation que, du reste, il faudrait bien se garder de concevoir à la façon d'une « société », ainsi que nous l'avons déjà expliqué pour les organisations initiatiques en général² : si elle peut paraître insaisissable à l'historien ordinaire, c'est là une preuve, non point de son inexistence, mais au contraire de son caractère vraiment sérieux et profond³.

Un des principaux mérites du travail de M. Ricolfi est d'apporter de nouvelles indications en ce qui concerne l'existence des « Fidèles d'Amour » dans la France septentrionale ; et le poème peu connu de Jacques de Baisieux sur les *Fiefs d'Amour* (identifiés aux « fiefs célestes » par opposition aux « fiefs terrestres »), sur lequel il s'étend assez longuement, est particulièrement significatif à cet égard. Les traces

² Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, Paris, 1953, 2^{ème} édit.

³ Rappelons encore, à ce propos, qu'il ne peut aucunement s'agir d'une « secte » le domaine initiatique n'est pas celui de la religion exotérique, et la formation de « sectes » religieuses ne peut avoir été ici qu'un autre cas de dégénérescence profane ; nous regrettons de retrouver encore chez M. Ricolfi une certaine confusion entre les deux domaines, qui nuit beaucoup à la compréhension de ce dont il s'agit réellement.

d'une telle organisation sont assurément beaucoup plus rares dans cette région qu'en Languedoc et en Provence⁴ ; il ne faut pourtant pas oublier qu'il y eut, un peu plus tard, le *Roman de la Rose* ; et, par ailleurs, d'étroits rapports avec la « Chevalerie du Graal » (à laquelle Jacques de Baisieux lui-même fait explicitement allusion) sont suggérés par le fait que Chrestien de Troyes traduisit l'*Ars amandi* d'Ovide, qui ainsi pourrait bien avoir également quelque signification autre que le sens littéral (et il n'y aurait point lieu de s'en étonner de la part de l'auteur des *Métamorphoses*). Assurément, tout est loin d'avoir été dit sur l'organisation de la « chevalerie errante », dont l'idée même se rattache à celle des « voyages » initiatiques ; nous ne pouvons, pour le moment, que rappeler tout ce qui a déjà été écrit ici sur ce dernier sujet ; et nous ajouterons seulement que l'expression de « chevaliers sauvages », signalée par M. Ricolfi, mériterait à elle seule toute une étude particulière.

Il y a aussi des choses assez étranges dans le livre d'André, chapelain du roi de France ; elles ont malheureusement échappé en grande partie à M. Ricolfi, qui en rapporte quelques-unes sans y voir rien d'extraordinaire. Ainsi, il y est dit que le palais de l'Amour s'élève « au milieu de l'Univers », que ce palais a quatre côtés et quatre portes ; la porte de l'Orient est réservée au dieu, et celle du Nord demeure toujours fermée. Or il y a ceci de remarquable : le Temple de Salomon, qui symbolise le « Centre du Monde », a aussi, d'après la tradition maçonnique, la forme d'un quadrilatère ou « carré long », et des portes s'ouvrent sur trois de ses côtés, celui du Nord seul n'ayant aucune ouverture ; s'il y a là une légère différence (absence de porte d'une part, porte fermée de l'autre), le symbolisme est exactement le même, le Nord étant ici le côté obscur, celui que n'éclaire pas la lumière du Soleil⁵. De plus, l'Amour apparaît ici sous la forme d'un roi, portant sur la tête une couronne d'or ; n'est-ce pas ainsi que nous le voyons également représenté, dans la Maçonnerie écossaise, au grade de « Prince de Mercy »⁶, et ne peut-on pas dire qu'il est alors le « roi pacifique », ce qui est le sens même du nom de Salomon ? Il y a encore un autre rapprochement qui n'est pas moins frappant : dans divers poèmes et fabliaux, la « Cour d'Amour » est décrite comme composée entièrement d'oiseaux, qu'on y voit prendre la parole tour à tour ; or nous avons dit précédemment ce qu'il fallait entendre par la « langue des oiseaux »⁷ ; et serait-il admissible de ne voir qu'une pure coïncidence dans le fait que, comme nous l'avons indiqué, c'est précisément en connexion avec Salomon que, dans le *Qorân*, cette « langue des oiseaux » se trouve expressément mentionnée ? Ajoutons encore une autre remarque qui n'est pas sans

⁴ Est-ce par une simple coïncidence que, dans le Compagnonnage, le « Tour de France » laisse de côté toute la région septentrionale et ne comprend guère que des villes situées au sud de la Loire, ou ne faut-il pas voir là quelque chose dont l'origine peut remonter fort loin et dont les raisons, cela va sans dire, sont aujourd'hui entièrement perdues de vue ?

⁵ C'est le côté du *yin* dans la tradition chinoise, tandis que le côté opposé est celui du *yang* ; et cette remarque pourrait aider à résoudre la question controversée de la position respective des deux colonnes symboliques : celle du Nord doit normalement correspondre au principe féminin et celle du Midi au principe masculin.

⁶ Voir *L'Ésotérisme de Dante*, pp.16-19 – M. Ricolfi a lui-même étudié, dans un de ses articles du *Corriere Padano*, le sens particulier donné par les « Fidèles d'Amour » au mot *Merzé*, qui semble bien avoir été une des désignations énigmatiques de leur organisation.

⁷ Voir notre article sur ce sujet dans *Le Voile d'Isis*, n° de novembre 1931.

intérêt non plus pour établir d'autres concordances : les principaux rôles, dans cette « Cour d'Amour », paraissent être généralement attribués au rossignol et au perroquet ; on sait l'importance donnée au rossignol dans la poésie persane, dont Luigi Valli a déjà signalé les points de contact avec celle des « Fidèles d'Amour » ; mais ce qu'on sait peut-être moins, c'est que le perroquet est le *vâhana* ou véhicule symbolique de *Kâma*, c'est-à-dire de l'*Eros* hindou ; tout cela n'est-il pas bien fait pour donner à réfléchir ? Et, pendant que nous en sommes à ce qui concerne les oiseaux, n'est-il pas curieux aussi que Francesco da Barberino, dans ses *Documenti d'Amore*, représente l'Amour lui-même avec des pieds de faucon ou d'épervier, l'oiseau emblématique de l'*Horus* égyptien, dont le symbolisme est en étroite relation avec celui du « Cœur du Monde » ?⁸.

À propos de Francesco da Barberino, M. Ricolfi revient sur la figure dont nous avons déjà parlé⁹, et où six couples de personnages disposés symétriquement et un treizième personnage androgyne au centre représentent assez visiblement sept degrés initiatiques ; si son interprétation diffère quelque peu de celle de Luigi Valli, ce n'est que sur des points de détail qui n'en changent nullement la signification essentielle. Il donne en outre la reproduction d'une seconde figure, représentation d'une « Cour d'Amour » où les personnages sont répartis sur onze gradins ; ce fait ne semble pas avoir attiré particulièrement son attention ; mais, si l'on veut bien se reporter à ce que nous avons dit ailleurs du rôle de ce nombre 11 chez Dante, en rapport avec le symbolisme de certaines organisations initiatiques¹⁰, on en comprendra facilement toute l'importance. Il semble du reste que l'auteur des *Documenti d'Amore* n'ait pas été étranger même à certaines connaissances traditionnelles d'un genre assez spécial, comme l'explication du sens des mots par le développement de leurs éléments constitutifs ; en effet, qu'on lise attentivement cette phrase par laquelle il définit l'une des douze vertus auxquelles correspondent les douze parties de son ouvrage (et ce nombre aussi a sa raison d'être : c'est un zodiaque dont l'Amour est le Soleil), et que M. Ricolfi cite sans commentaire : « Docilitas, data novitiis notitia vitiorum, docet illos ab illorum vilitate abstinere » ; n'y a-t-il pas là quelque chose qui rappelle, par exemple, le *Cratyle* de Platon »¹¹.

Signalons encore, sans quitter Francesco da Barberino, une assez curieuse méprise de M. Ricolfi à propos de sa figure androgyne, qui est nettement hermétique et n'a absolument rien de « magique », car ce sont là deux choses tout à fait

⁸ M. L. Charbonneau-Lassay a consacré une étude à ce sujet dans la revue *Regnabit*.

⁹ Voir article ci-dessus.

¹⁰ *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 67-73. — M. Ricolfi semble d'ailleurs assez disposé à admettre les rapports des « Fidèles d'Amour » avec les Templiers, bien qu'il n'y fasse qu'une allusion en passant, cette question étant en dehors du sujet qu'il se proposait de traiter plus spécialement.

¹¹ À une époque plus récente, nous retrouvons encore un procédé similaire, et employé de façon hermétique de Cesare della Riviera, *Il Mondo magico degli Heroi* (voir notre compte rendu dans *le Voile d'Isis*, n° d'octobre 1932). — De même, quand Jacques de Baisieux dit que *a-mor* signifie « sans mort », il ne faut point se hâter de déclarer, comme le fait M. Ricolfi, que c'est là une « fausse étymologie » : en réalité, il ne s'agit nullement d'étymologie, mais d'un procédé d'interprétation comparable au *nirukta* de la tradition hindoue ; et sans rien connaître du poème en question, nous avons nous-même indiqué cette explication, en y ajoutant une comparaison avec les mots sanscrits *a-mara* et *a-mrita*, dans le premier article que nous avons consacré aux travaux de Luigi Valli.

différentes ; il parle même à cet égard de « magie blanche » tandis qu'il voudrait voir de la « magie noire » dans le *Rebis* de Basile Valentin, à cause du dragon qui, comme nous l'avons déjà dit¹², représente tout simplement le monde élémentaire, et qui d'ailleurs est placé sous les pieds dudit *Rebis*, donc dominé par lui, et aussi, chose plus amusante, à cause de l'équerre et du compas, ceci pour des raisons qu'il n'est que trop facile de deviner, et qui relèvent assurément beaucoup plus des contingences politiques que de considérations d'ordre initiatique ! Et enfin, pour terminer, puisque M. Ricolfi semble avoir quelque doute sur le caractère ésotérique de la figure où, sous l'apparence d'une simple « lettre ornée », Francesco da Barberino s'est fait représenter en adoration devant la lettre I, précisons encore la signification de celle-ci, qui fut d'après Dante le premier nom de Dieu : elle désigne proprement l'« Unité divine » (et c'est d'ailleurs pourquoi ce nom est premier, l'unité de l'essence précédant nécessairement la multiplicité des attributs) ; en effet, non seulement elle est l'équivalent du *iod* hébraïque, hiéroglyphe du Principe, et lui-même principe de toutes les autres lettres de l'alphabet, et dont la valeur numérique 10 se ramène à l'unité (c'est l'unité développée dans le quaternaire : $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, ou le point central produisant par son expansion le cercle de la manifestation universelle) ; non seulement la lettre I elle-même représente l'unité dans la numération latine, en raison de sa forme de ligne droite, qui est la plus simple de toutes les formes géométriques (le point étant « sans forme ») ; mais encore, dans la langue chinoise, le mot *i* signifie « unité », et *Tai-i* est la « Grande Unité », qui est représentée symboliquement comme résidant dans l'étoile polaire, ce qui est encore plein de signification, car, en revenant à la lettre I des alphabets occidentaux, on s'aperçoit que, étant une droite verticale, elle est par là même propre à symboliser l'« Axe du Monde », dont on connaît assez l'importance dans toutes les doctrines traditionnelles¹³ ; et ainsi ce « premier nom de Dieu » nous rappelle aussi l'antériorité du symbolisme « polaire » par rapport au symbolisme « solaire ».

Naturellement, nous avons surtout insisté ici sur les points où les explications de M. Ricolfi sont le plus manifestement insuffisantes, car nous pensons que c'est là ce qu'il y a de plus utile ; mais il va de soi qu'il serait injuste de faire grief à des spécialistes de l'« histoire littéraire », que rien n'a préparé à aborder le domaine ésotérique, de manquer des données nécessaires pour discerner et interpréter correctement tous les symboles initiatiques. Il faut au contraire reconnaître le mérite qu'il y a de leur part à oser aller à l'encontre d'opinions officiellement admises et d'interprétations antitraditionnelles imposées par l'esprit profane qui domine le monde moderne, et leur savoir gré de mettre à notre disposition, en exposant impartialement le résultat de leurs recherches, des documents dans lesquels nous pouvons trouver ce qu'eux-mêmes n'y ont pas vu ; et nous ne pouvons que souhaiter de voir paraître encore bientôt d'autres travaux du même genre apportant de

¹² Voir article ci-dessus.

¹³ Dans la Maçonnerie opérative, le fil à plomb, figure de l'« Axe du Monde », est suspendu à l'étoile polaire ou à la lettre G qui dans ce cas en tient la place, et qui n'est elle-même, comme nous l'avons indiqué, qu'un substitut du *iod* hébraïque (Cf. *La Grande Triade*, ch. XXV).

nouvelles lueurs sur la question si mystérieuse et si complexe des organisations
initiatiques du moyen âge occidental.

TABLE DES MATIÈRES

L'ÉSOTÉRISME DE DANTE

CHAPITRE PREMIER – SENS APPARENT ET SENS CACHÉ.....	1
CHAPITRE II – LA « FEDE SANTA »	4
CHAPITRE III – RAPPROCHEMENTS MAÇONNIQUES ET HERMÉTIQUES	7
CHAPITRE IV – DANTE ET LE ROSICRUCIANISME	14
CHAPITRE V – VOYAGES EXTRA-TERRESTRES DANS DIFFÉRENTES TRADITIONS	19
CHAPITRE VI – LES TROIS MONDES	23
CHAPITRE VII – LES NOMBRES SYMBOLIQUES	26
CHAPITRE VIII – LES CYCLES COSMIQUES.....	31
CHAPITRE IX – ERREURS DES INTERPRÉTATIONS SYSTÉMATIQUES	38

APPENDICE – RECUEIL D'ARTICLES

LE LANGAGE SECRET DE DANTE ET DES « FIDÈLES D'AMOUR » (I)	1
LE LANGAGE SECRET DE DANTE ET DES « FIDÈLES D'AMOUR » (II).....	11
NOUVEAUX APERÇUS SUR LE LANGAGE SECRET DE DANTE	17
« FIDÈLES D'AMOUR » ET « COURS D'AMOUR ».....	21